# KIRCHENGESCHICHTE DEUTSCHLANDS

ERSTER TEIL

# KIRCHENGESCHICHTE

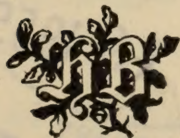
## DEUTSCHLANDS

VON

DR. **ALBERT HAUCK**
PROFESSOR IN LEIPZIG

ERSTER TEIL

UNVERÄNDERTER ABDRUCK DER
DRITTEN UND VIERTEN (DOPPEL-) AUFLAGE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

# Inhaltsverzeichnis.

---

## Erstes Buch.

## Das Christentum in den Rheinlanden während der Römerzeit.

### Erstes Kapitel.



### Zweites Kapitel.



---

## Zweites Buch.

# Die fränkische Landeskirche.

### Erstes Kapitel.



### Zweites Kapitel.



### Drittes Kapitel.

Drittes Buch.

# Die Tätigkeit der angelsächsischen Missionare in Deutschland und das Verhältnis zu Rom.

Seite

## Viertes Kapitel.



## Fünftes Kapitel.



## Sechstes Kapitel.

# Berichtigungen.

S. 49 Z. 1 v. o. l. die Minorität der Synode statt die Synode zu Philippopolis.
„ 130 „ 7 v. u. streiche die Worte durch Rupert — dann.
„ 235 „ 5 v. u. l. Verdun statt Trier.
„ 340 Anm. 2 Z. 2 v. o. lies 120 statt 101.
„ 359 Z. 21 v. u. l. Strnadt statt Strnandt.

# Erstes Buch.

## Das Christentum in den Rheinlanden während der Römerzeit.

---



Erstes Kapitel.

# Die Verbreitung des Christentums.

---

Die Kirchengeschichte Deutschlands beginnt nicht mit dem ersten Eindringen des christlichen Glaubens in das gegenwärtig deutsche Land. Denn als im zweiten Jahrhundert in den Städten am Rhein und an der Mosel Bekenner Jesu Christi sich zu kleinen Gemeinden sammelten, waren diese Städte römische Städte; jene Gemeinden waren römische Gemeinden, die Sprache ihrer Gottesdienste war die lateinische. Vielleicht hatten sie unter ihren Mitgliedern eine geringe Anzahl Germanen und Kelten; aber wenn es so war, so verschwanden diese neben dem dominierenden römischen Elemente. Als Bestandteile der Reichskirche nahmen die rheinischen Christengemeinden an allen ihren Schicksalen Anteil: von ihren Kämpfen und Siegen wurden sie beunruhigt und erschüttert, gehoben und gefördert. Aber während die Lehrstreitigkeiten, welche in Alexandria und Antiochia die Gemüter erregten und die Gemeinden spalteten, auch in Trier und Köln lebhafte Teilnahme fanden, lagen die vor den Toren der Römerstädte wohnenden germanischen Stämme außerhalb des Gesichtskreises der rheinischen Christen. Die ersten Gemeinden der Provinzen Germanien und Belgien waren nicht einmal Missionsposten, von wo aus neue Eroberungszüge des christlichen Glaubens geplant oder versucht worden wären.

An der ganzen Reichsgrenze vom schwarzen Meer bis zum Niederrhein berührten sich Römer und Germanen. Das hatte zur Folge, daß das Christentum den letzteren nicht lange fremd blieb; in derselben Zeit, in welcher der römische Staat der Kirche die lange versagte Freiheit und Sicherheit ihres Bestandes gewährte,

gewann der christliche Glaube seine ersten Anhänger unter den östlichen Germanen; es dauerte nicht lange, so nahmen ganze Stämme ihn an. Aber auch diese Tatsachen bilden nicht den Anfang der Kirchengeschichte Deutschlands; denn für die deutsche Nation gingen gerade die Stämme verloren, welche dem Christentum zuerst zufielen.

Dagegen eröffnet der Übertritt der Franken zum Christentum die deutsche Kirchengeschichte: die Taufe Chlodovechs in Rheims ist das erste kirchliche Ereignis, welches Deutschland unmittelbar betrifft; der 25. Dezember 496 ist das erste Datum, welches die Kirchengeschichte unseres Vaterlands zu verzeichnen hat. Seitdem wird die Kette der Ereignisse nicht mehr unterbrochen.

Gleichwohl kann die Darstellung nicht damit beginnen. Denn bei den Franken entwickelte sich die Kirche nicht wie in der griechisch-römischen Welt als ein gewissermaßen nationales Institut. Sie waren Heiden, als sie den Rest der Römerherrschaft in Gallien einnahmen; das Land, das sie besetzten, war christlich. Für die ganze weitere Entwickelung war es von ausschlaggebender Bedeutung, daß die heidnischen Eroberer die kirchliche Organisation, die sie vorfanden, nicht zerstörten. Als sie nicht lange darnach Christen wurden, schlossen sie sich der im Lande bestehenden Kirche an, die ihre Lebenskraft gerade im Zusammenbruch der politischen Verhältnisse bewährt hatte. Wohl wandelte sich ein Teil der Gemeinden jetzt um; die römische Bevölkerung wich der deutschen. Aber so wichtig diese Veränderung in nationaler Hinsicht ist, das Kirchliche berührte sie kaum; mochte man in Trier im Jahre 400 lateinisch und im Jahre 500 deutsch sprechen: die Lehre und die Verfassung der Kirche, die gottesdienstlichen Formen, die religiöse und sittliche Anschauung blieben gleich; das alles übernahmen die Franken wie ein Erbe von der unterliegenden Römerwelt. Die tiefsten und mannigfachsten Einwirkungen gingen also von den römischen Christengemeinden, von der gallischen Kirche auf die Franken aus. Deshalb ist zum Verständnis der deutschen Verhältnisse notwendig, daß wir in den Hauptzügen an unseren Augen vorübergehen lassen, was über das Christentum in den Rheinlanden und dem benachbarten Gallien unter der Römerherrschaft bekannt ist.

Wir beginnen damit, daß wir uns vergegenwärtigen, wie, unter welchen Bedingungen und durch welche Mittel die Christengemeinden in den Rheinlanden entstanden.

Die Ausbreitung des Christentums in der römischen Welt entzieht sich im einzelnen fast völlig der historischen Kenntnis. Wie ein Sonnenstrahl, sagt Eusebius, leuchtete die heilbringende

Lehre über den ganzen Erdkreis. Ein schönes Gleichnis, das indes nur die Unkenntnis verhüllt, in welcher sich schon der erste kirchliche Geschichtschreiber über die Anfänge der Kirche im römischen Reiche befand, man darf hinzufügen, befinden mußte. Unser Wissen kann demnach nur höchst fragmentarisch sein. Man weiß, wann diese oder jene Christengemeinde zuerst erwähnt wird; manchmal berichtet ein Späterer, welche Kirche seine Vaterstadt als Mutterkirche betrachtete; aber das ist alles. Wenn die Gemeinden auf dem historischen Gesichtsfeld erscheinen, so sind sie bereits organisiert, man hat den Eindruck einer ziemlich bedeutenden Zahl von Gliedern; aber wie es hierzu kam, bleibt verhüllt. Sie tauchen auf, wie die Sterne am Abendhimmel aufblitzen: man bemerkt nicht, wie sie werden, man bemerkt nur, daß sie da sind. Das gilt von Rom und Alexandria, von Karthago und Lyon. Kein Wunder, daß es sich bei den ältesten Christengemeinden im heutigen Deutschland wiederholt; wir entbehren jede sichere Nachricht über ihren Ursprung.

Je weniger wir wissen, um so eifriger war die Sage, die Lücke der Überlieferung durch ihr leichtes Gewebe zu überspannen.

Die Kirchen von Trier und Köln, von Tongern, Mainz und Metz erheben den Anspruch, Pflanzungen von Apostelschülern zu sein. Trier verehrt in den Sendboten des Petrus, Eucharius, Valerius und Maternus seine ersten Bischöfe[1]; Köln und Tongern behaupten eine Wirksamkeit des letztgenannten auch in ihren Mauern und stellen ihn an die Spitze ihrer Bischofslisten; Mainz nimmt für sich Crescenz, einen Schüler des Apostels Paulus[2], in Anspruch; Metz endlich sieht in seinem Clemens einen Abgesandten des Petrus[3]. Allein vor der historischen Kritik erweist sich von diesen Nachrichten nichts haltbar als ein paar Namen: man darf annehmen, daß Eucharius und Valerius die ersten Bischöfe der Gemeinde von Trier gewesen sind. Nicht nur stehen ihre Namen an der Spitze der Trierer Bischofslisten[4], sondern ihre Existenz

---

[1] Vgl. Rettberg, KG. Deutschlands I S. 74 ff.; Garenfeld, Die Trierer Bischöfe des 4. Jahrh., 1888, S. 7 ff.

[2] Vgl. 2. Timoth. 4, 10; zur Kritik Rettberg S. 82.

[3] Rettberg S. 90 ff.

[4] M.G. Scr. XIII S. 298 ff., vgl. dazu Duchesne, L'origine des diocèses episcop. in Bullet. et mém. de la soc. nation. des antiquaires, 1889, S. 337 ff. Der 3. Name in den Trierer Listen ist Maternus, der auch an der Spitze der Listen von Tongern und Köln erscheint. Für Köln ist er gesichert durch seine Unterschrift in Arles. Duchesne nimmt an, daß es sich um eine Person handele: Maternus sei Bischof von Trier gewesen, habe von dort aus seine Tätigkeit auch über Untergermanien erstreckt, sich dann in Trier einen

ist auch dadurch gesichert, daß Bischof Cyrill in der Mitte des fünften Jahrhunderts ihnen ein Oratorium weihte, in dem man nach seinem Tode eine Inschrift anbrachte, die das Gedächtnis an ihn und an sie lebendig erhielt[1]. Aber sie waren nicht Apostelschüler; vielmehr kann ihre Wirksamkeit erst in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts fallen. Maternus war wirklich der erste Bischof von Köln; aber er war nicht ein Schüler des Petrus, sondern ein Zeitgenosse Konstantins[2]; Clemens und Crescens endlich verdanken ihre Existenz nur dem Wunsche der Späteren, apostolische Männer als Gemeindestifter nennen zu können.

Keine Brücke verbindet hier die Legende mit der Geschichte. Man muß völlig von jener absehen, wenn man das erkennen will, was war, und nicht das, was eine spätere Zeit sich vorstellte. Dagegen macht eine Bemerkung bei einem südgallischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts möglich, den Zeitpunkt zu fixieren, seit dem man im übrigen Gallien von christlichen Gemeinden am Rhein wußte.

Unter dem Episkopat des römischen Bischofs Eleutheros verfaßte Irenäus von Lyon das dritte Buch seines Werkes gegen alle Häresien[3]. Im ersten Buch dieser Schrift werden neben den Gemeinden in Spanien, bei den Kelten, in Ägypten, Lybien und in der Mitte der Welt, d. h. Italien, auch die in Germanien befindlichen als Zeugen für die Einheit der kirchlichen Überlieferung genannt[4]. Wenn Irenäus bei dieser Behauptung ebenso gewissen-

---

Nachfolger gegeben, um sich ausschließlich der Arbeit in Germanien zu widmen, S. 356. Unmöglich ist diese Annahme nicht; bei Köln und Tongern wird man auf eine ähnliche geführt. Aber hier kann ich sie nicht wahrscheinlich finden. Denn daß Maternus eine bereits organisierte Gemeinde verließ, um eine neuzugründende zu übernehmen, widerspricht aller Analogie. Man wird also anzunehmen haben, daß der Kölner Bischof mit Unrecht in die Trierer Liste kam.

[1] Kraus, Die christl. Inschr. der Rheinlande I, 1890, Nr. 77.

[2] Daß Maternus die Listen von Köln und von Tongern eröffnet, wird sich daraus erklären, daß die letztere Gemeinde erst während seiner Amtsführung oder nach seinem Tode einen eigenen Bischof erhielt.

[3] Vgl. III, 3, 3. Eleutheros Bischof 175—189, Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 185; 174—189, Harnack, Gesch. der altchr. Lit. II, 1 S. 723.

[4] I, 10, 2. Unter den bekannten Stellen christlicher Schriftsteller, welche über die Ausbreitung des Christentums im römischen Reiche und über die Grenzen desselben hinaus handeln, (s. die Zusammenstellung und Besprechung bei Harnack, Die Mission S. 360 ff.) ist nur die angeführte des Irenäus von Bedeutung. Justin (dial. 117) nennt die Germanen nicht; in der pseudo-tertull. Stelle (adv. Iud. 7) sind sie genannt, aber die Namen

haft und wohl unterrichtet war, als er sich sonst bewies — und welchen Grund hätte man, das zu bezweifeln? —, so hatte man um das Jahr 180 in Lyon Kunde davon, daß in der einen und andern von den Römerstädten am Rheine christliche Gemeinden bestanden. Man muß zunächst an Mainz und Köln, die Hauptstädte der germanischen Provinzen, denken; denn je bedeutender der Ort, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit für das frühzeitige Auftreten der Bekenner des christlichen Glaubens[1]. Wenn es aber in germanischen Städten Christen gab, so sicher auch in dem zur Provinz Belgien gehörigen Trier, einer der ersten Städte Galliens[2].

Nicht viel später als an der Rhone faßte also das Christentum am Rhein und an der Mosel Fuß. Beruht diese Annahme zunächst auf der Glaubwürdigkeit des Irenäus, so fehlt es ihr auch nicht an innerer Wahrscheinlichkeit. Sie entspricht den Verhältnissen; denn das gleiche Leben pulsierte in Trier wie in Lyon, in Mainz wie in Vienne. Es gab keine Schranke, welche das Vordringen des Christentums in das nördliche Gallien hemmte. Im Gegenteil, wenn es einmal in den südlichen und östlichen Ländern des Reichs zahlreiche Bekenner hatte, so konnte die Bildung kleiner Christengemeinden in so bedeutenden Städten wie Trier, Mainz und Köln nicht lange unterbleiben. Denn der lebhafte Verkehr, welcher die Elemente der römischen Welt unablässig mischte, mußte alsbald Christen an alle Knotenpunkte des Handels, an alle politisch und militärisch wichtigen Plätze bringen. Schlossen sich ein paar Dutzend Männer, die schon als Christen eingewandert waren, zusammen, so war eine Gemeinde vorhanden[3]. Ziem-

---

der Völker dienen dem Verfasser nur dazu, die Verbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt anschaulich zu machen. Irenäus hat nicht nur einen etwas anderen Zweck, sein Ausspruch ist auch weniger rhetorisch; er konnte leicht von den Zuständen in den germanischen Provinzen unterrichtet sein und er nennt neben den germanischen Kirchen nur solche, von denen es gewiß oder höchst wahrscheinlich ist, daß sie bestanden. Ich halte deshalb seine Aussage für glaubwürdig; so auch Harnack S. 371. Die Lesart ἐν Γερμανίαις wird den Vorzug verdienen; der lateinische Übersetzer verstand den Plural nicht.

[1] Der Schluss von Kleinen, Einführung des Christent. in Köln, 2. Heft 1889, S. 10: Da vor dem 4. Jahrh. sich keine christlichen Inschriften finden, war in den ersten 3 Jahrh. das Christentum in den Rheinlanden nicht verbreitet, geht zu weit. Das ergibt sich schon aus der geringen Zahl der Kölner Inschriften seit dem 4. Jahrh.

[2] Auson. Ord. urb. nob. v. 28 ff. S. 99 (ed. Schenkl). Salv. de gub. Dei VI, 74 S. 146 (ed. Pauly): Urbs Gallorum opulentissima.

[3] Es gab bekanntlich sehr kleine Christengemeinden. Die s.g. apostol.

lich bunt muß man sich die Zusammensetzung solcher Gemeinden denken: denn nicht nur aus den etwas älteren Gemeinden des südlichen Galliens werden die ersten Christen in die Rheinstädte gekommen sein, sondern auch aus Italien; selbst direkte Beziehungen zum Morgenland lassen sich nachweisen. Aus Italien kam eine Menge Handwerker und Krämer; noch im sechsten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zog man geübte italienische Arbeiter in die Rheinlande[1]; um wie viel mehr früher. Zu Ciceros Zeiten lag beinahe der ganze Zwischenhandel in Gallien in den Händen römischer Bürger[2]. Es ist nicht anzunehmen, daß das italienische Element unter den Kaufleuten später verschwand, wenn auch neben ihm das orientalische je länger je mehr hervortrat. Jedermann weiß, daß in den gallischen Städten sich zahlreiche syrische Kaufleute aufhielten, die ihre Sprache bis tief in das sechste Jahrhundert bewahrten[3]. Neben den Syrern fehlten die Griechen nicht, die ebenfalls an ihrer väterlichen Sprache festhielten[4]. Orientalen kamen endlich auch im Gefolge der römischen Beamten in das Land; denn diese wurden von einer Provinz in die andere versetzt: infolgedessen fluktuierte eine zahlreiche Sklavenbevölkerung zwischen Ost und West. Unter Antoninus Pius z. B. war A. Junius Pastor Statthalter von Belgien; er war vorher Legat in Kleinasien, dann Befehlshaber der zweiundzwanzigsten Legion in Mainz gewesen; hier setzten seine Sklaven Hedyepes und Genesia ihrem Kinde eine Grabschrift. Offenbar hatte der Statthalter die griechischen Sklaven von Ephesus mit an den Rhein gebracht[5]. Derartiges mag sich

---

Kirchenordnung trifft Vorsorge für den Fall einer Bischofswahl in einer Gemeinde, die nicht zwölf wahlfähige Männer zählt, Texte u. Unters. II, 5 S. 7.

[1] Bischof Nicetius von Trier erhielt durch Vermittelung des Bischofs Rufus von Turin artifices de partibus Italiae, M.G. Epist. III S. 133 Nr. 21. Fremde Arbeiter in Autun erwähnt Eumenius, Pro rat. sch. or. 4 (Paneg. latin. ed. Baehrens): „Artifices transmarini“.

[2] Pro Fontej. 5.

[3] Salv. de gub. Dei IV, 69 S. 90: Consideremus solas negotiatorum et Syrorum omnium turbas. Greg. Tur. H. Fr. VIII, 1 (ed. Arndt) über Orléans: Hinc lingua Syrorum, hinc Latinorum, hinc etiam ipsorum Iudaeorum in diversis laudibus varie concrepabat.

[4] Vgl. die griechischen Inschriften aus Trier bei Kraus Nr. 80, 160, 163, 164. Daß Griechen in lat. Umgebung ihre Sprache aufgaben, zeigt das Grabdenkmal, das ein Grieche namens Euporos seinem Sohn Urbicus bei Maihingen im Ries setzte: ΕΥΠΟΡΟϹ ΟΥΡΒΙΚΩ ΦΙΛΙΩ ΒΕΝΕ ΜΕΡΕΝΤΙ ΦΗΚΙΤ. Dazu die Taube mit dem Ölzweig. An dem christlichen Charakter ist also kein Zweifel. (Jahresber. des hist. Ver. f. Schwaben 1851/52, S. 25).

[5] Bergk, Zur Geschichte u. Topographie der Rheinlande, 1882, S. 41. Vgl. Paulini Pel. Euchar. v. 76 ff. CSEL 16, S. 294.

unzählige Male wiederholt haben. Unter diesen orientalischen Sklaven, unter den Kaufleuten und Handwerkern aus Italien, Griechenland und Syrien hat man die ersten Bekenner Jesu in den Rheinlanden zu suchen.

Ob auch unter den Soldaten? Man hat es vielfach angenommen; doch waren die Dienste, welche das römische Heer dem Christentum leistete, ohne Zweifel nur gering[1]. Zwar gab es im Heere von Anfang an Christen, aber sie waren niemals zahlreich. Man kennt die unter den Christen weit verbreitete Überzeugung, daß das Bekenntnis zu Christo und der Kriegsdienst unvereinbar seien. Sie herrschte gerade in Gallien. Noch unter der Regierung

[1] Die Annahme, daß das Heer Träger des Christentums nach Deutschland gewesen sei, steht in Verbindung mit dem Wunsche, die unmögliche Legende von der thebaischen Legion (M.G. Scr. rer. Merov. III S. 20) als möglich erscheinen zu lassen. Vgl. die Kritik Rettbergs I S. 94 ff. und Uhlhorns P. RE. 3. Aufl. XII S. 452 ff. Die neuern Versuche, den Kern der Legende zu retten, dadurch, daß man aus den 6600 Märtyrern ein paar Märtyrer macht, scheinen mir ziemlich zwecklos. Denn dadurch wird alles dasjenige beseitigt, was dieser Legende eigenartig ist, und es bleibt unerklärt, wie es kam, daß aus einem so gewöhnlichen Ereignis gerade hier ein so ganz ungewöhnliches wurde. Auch der scharfsinnig durchgeführte Gedanke Eglis, die Legende sei die christliche Umbildung des Andenkens an die nach Caes. Bell. Gall. III, 1 ff. bei Octodurum gefallenen Gallier (KG. der Schweiz S. 29 ff., vgl. S. 117 ff.), leidet an Schwierigkeiten, die ihn für mich unannehmbar machen. Ich vermisse allen festen Boden: daß eine Schar Gallier bei S. Maurice vernichtet wurde, ist eine Vermutung; daß die Erinnerung daran fortdauerte, ist eine Annahme; daß sie sich mit der Zeit verdunkelte, desgleichen: auf solchen schwanken Grund läßt sich nicht bauen. Ich komme auch jetzt nicht darüber hinaus, daß nur der Brief des Eucherius und c. 16 der Passio einen einigermaßen sicheren Anhaltspunkt bieten, um über die Entstehung der Legende zu urteilen. Hier wie dort ist Bischof Theodor von Octodurum der letzte Zeuge, nach c. 16 geht der Kult der angeblichen Märtyrer auf ihn zurück: ihm wurden die Reliquien geoffenbart, und er erbaute eine Basilika zu ihren Ehren. Ich vermag es nicht für wahrscheinlich zu halten, daß man in Octodurum von Reliquien nichts wußte und daß man doch im Besitz einer Überlieferung über die agaunensischen Märtyrer war: indem die Reliquien der Märtyrerlegion geoffenbart wurden, wurde vielmehr diese selbst geoffenbart. Daß bei dieser Offenbarung die Entdeckung der dem Ambrosius von Mailand geoffenbarten Gervasius- und Protasiusreliquien (Ambr. ep. 22, vgl. Aug. Conf. IX, 7) wirksam war, ist auf Grund der zeitlichen und örtlichen Nähe sehr wahrscheinlich. Jedermann weiß ja, daß solche Offenbarungen ansteckend wirken. Man wird es also dabei lassen müssen, daß die Legion von Märtyrern eine Erfindung oder eine Einbildung Theodors von Octodurum ist.

Konstantins mußte die erste Synode von Arles diejenigen mit der Exkommunikation bedrohen, welche ihren Bedenken gegen den Kriegsdienst praktische Folgen gaben[1]. Es ließe sich gleichwohl denken, daß die Legionen am Rhein eine größere Zahl von Bekennern des Christentums enthalten hätten, wenn sie aus Provinzen, die eine zum großen Teil christliche Bevölkerung hatten, nach Germanien versetzt worden wären; allein die vier Legionen, welche im zweiten und dritten Jahrhundert an der Rheingrenze standen, befanden sich dort schon seit dem ersten[2]. Wie sollte das Christentum zu ihnen gelangt sein? Von den Soldaten war beinahe die Hälfte Soldatenkinder, im Lager geboren und herangewachsen[3]. Bei ihnen ist eine Berührung mit dem Christentum ausgeschlossen. Die übrigen wurden ausgehoben, und zwar ergänzten sich die Legionen schon in einer sehr frühen Periode der Kaiserzeit vorwiegend aus den Provinzen, in denen sie standen[4]. Wenn im zweiten Jahrhundert bei der stets in Mainz garnisonierenden 22. Legion noch ein Grundstock italienischer Soldaten vorhanden war, so kamen im dritten Italiener nur noch ausnahmsweise vor[5]; dagegen stieg die Zahl der Germanen im Heere je länger je mehr[6]. Alle diese Verhältnisse zeigen, daß das Christentum nirgends einen so ungünstigen Boden fand als in den Legionen. Nicht eine frühe Heimstätte des Christentums war das Heer, sondern eine Pflanzschule der mit demselben wetteifernden asiatischen Religionen. Mögen also die Legionen am Rhein im zweiten und dritten Jahrhundert einzelne Christen unter sich gezählt haben, ein irgend nachhaltiger Einfluß auf die ansässige Bevölkerung konnte von ihnen nicht ausgehen. Nicht einmal daran ist zu denken, daß das

---

[1] Can. 3: De his qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione. Über die verschiedenen Deutungen dieser Bestimmung vgl. Hefele, Con.-Gesch. 2. Aufl. I S. 206.

[2] In Niedergermanien standen im 2. und 3. Jahrhundert die Leg. I Minerv. und die Leg. XXX Ulpia, in Obergermanien die Leg. VIII Aug. und XXII Primig. Vgl. Grotefend in Pauly Real-Encykl. IV S. 871 ff. u. Christ in Picks Monatsschr. 1881 S. 162.

[3] Harster, Die Nationen des Römerreichs in den Heeren der Kaiser 1873, S. 26, nimmt an, dass in der leg. III Aug. $^3/_8$ der gesamten Mannschaft im Lager geboren waren. Die Verhältnisse in der für unseren Zweck wichtigsten Leg. XXII primig. muß man sich ähnlich denken, da auch sie ihren Standort nie wechselte; vgl. Grotefend S. 900.

[4] Harster S. 10 ff. Seeck, Untergang der ant. Welt I S. 249. Auch Kriegsgefangene wurden eingereiht, Paneg. V, 9.

[5] Harster S. 20 f., 24.

[6] Richter, Das weströmische Reich, 1865, S. 563 f. u. ö.

Christentum in den römischen Kastellgemeinden frühzeitig Aufnahme fand. Denn gerade diese halb militärischen, halb bäuerlichen Ansiedelungen Fremder an der Reichsgrenze dienten viel mehr der Ausbreitung der Kulte des Mithras, des Jupiter von Doliche, der großen Göttermutter u. a. auch unter der einheimischen Bevölkerung als der Einführung des Christentums[1].

Wenn die ältesten Christengemeinden im römischen Deutschland auf die angegebene Weise entstanden, so waren sie zunächst Konventikel Fremder; sie gewannen ihre Mitglieder aus der fluktuierenden Bevölkerung, die in den Städten sich zusammendrängte. Für ihren Bestand und ihre Bedeutung war die wichtigste Frage, ob es ihnen gelang, am Orte selbst Wurzel zu schlagen, aus Vereinen Zugewanderter zu Vereinen Eingeborener zu werden. Denn für die weitere Entwickelung kam es nicht nur darauf an, daß es christliche Gemeinden gab, sondern auch darauf, daß diese in enger Berührung mit dem Volke standen, unter dem sie lebten. Der rasche Aufschwung der römischen Christengemeinde war hauptsächlich dadurch bewirkt, daß die fremden Bestandteile, aus denen sie sich ursprünglich zusammensetzte, alsbald den einheimischen gegenüber zurücktraten. War ähnliches in Gallien möglich? Dabei fragt es sich, wie leicht oder schwer zugänglich die gallische Bevölkerung während des dritten, vierten, fünften Jahrhunderts für religiöse Einwirkungen war.

Man muß urteilen, daß die Verhältnisse nicht günstig lagen.

Vor allem kommt in Betracht, daß das Land zwiesprachig war. Zwar die Städte trugen ein völlig römisches Gepräge; sie hatten ihre Tempel, in denen den römischen Göttern geopfert wurde, ihre Foren und Basiliken, ihre Thermen und Amphitheater, ihre Wasserleitungen und Prachttore, auch ihren Senat, ihre Ämter und ihre Aristokratie wie jede italienische Stadt[2]. In den Straßen drängte sich eine Menge lateinisch redenden Volkes. Aber romanisiert im strengen Sinne des Wortes waren schwerlich die Städte

---

[1] Vgl. über die Kastellgemeinden und ihre sakralen Einrichtungen Mommsen, Hermes 24. Bd. 1889 S. 198, u. Jung, Hist. Zeitschr., N.F. 31. Bd. 1891, S. 26 ff. Back, Römische Spuren und Überreste im oberen Nahegebiet, 1. Hft. 1891, S. 61 ff., hat wahrscheinlich gemacht, daß an der oberen Nahe sich die Reste einer solchen Kastellgemeinde durch allen Wechsel hindurch aus der römischen in die deutsche Zeit hinein erhalten haben. Über die Religion des röm. Heeres s. Domaszewski, Westd. Ztschr. 1895, S. 1 ff. Die Nachweise, die er gibt, schließen die Vorstellung aus, daß von dem Heer ein dem Christentum günstiger Einfluß ausgegangen sei

[2] Vgl. z. B. über Trier Paneg. VII Const. d. 22; über das Städtewesen in Gallien überhaupt Jung, Die roman. Landschaften, 1881, S. 206 ff.

und sicher nicht das sie umgebende Land. Daß sich das Lateinische überall bemerklich machte, lag in der Natur der Sache: die Römer waren das herrschende Volk und Lateinisch war deshalb die Sprache der Verwaltung und des Rechts, der Bildung und des Verkehrs. Auch die Nachkommen der römischen Händler, welche einst den erobernden Legionen den Weg gebahnt hatten, gaben sicher ihre väterliche Sprache nicht auf; und ununterbrochen wurde die Zahl der lateinisch Redenden vermehrt: durch die Beamten und Soldaten, durch den Zuzug von Kaufleuten und Handwerkern. Ohne Gewaltsamkeit, aber doch sehr entschieden förderte die Regierung die Latinisierung Galliens[1]. Es konnte nicht fehlen, daß die lateinische Sprache unter diesen Verhältnissen stetig vordrang; doch gelangen ihre Eroberungen nicht allzurasch und die Alleinherrschaft errang sie nie, so lange Gallien römisch war. Denn an nichts hält ein Volk so zähe fest als an seiner Sprache: es mag seine Religion ändern, seine Selbständigkeit einbüßen, selbst sein Nationalgefühl verlieren und für ein fremdes Land patriotisch empfinden: die Sprache überdauert alle diese Verluste, erst als das Letzte wird auch sie verloren. Gallien ist ein Beleg hierfür. Naturgemäß war die Nobilität zunächst in Versuchung, die nationale Sprache aufzugeben. Das geschah auch, aber zögernd und spät. Sidonius Apollinaris, der die Aufrichtung des Gotenreiches in Südgallien erlebte, macht die Bemerkung, daß erst seit kurzem der gallische Adel nicht mehr keltisch spreche[2]. Jahrhunderte nach der römischen Eroberung blieb also in den großen Familien das Keltische Sprache des Hauses. Nicht anders war es bei dem gebildeten Mittelstand. Der Vater des Rhetors Ausonius war Arzt in Bordeaux; sein Sohn erwähnt, daß er geläufig griechisch sprach, aber das Lateinische nicht völlig beherrschte[3]. Ausonius selbst verstand keltisch[4]. Einer der Lobredner Konstantins weist auf die Schwierigkeit hin, mit welcher die gallischen Redner im Unterschiede von den römischen zu kämpfen hätten; für die letzteren sei das Latein Muttersprache, während die ersteren sich dasselbe erst aneignen müßten[5]. Vollends die Masse des Volkes hörte nicht nur Irenäus zu Lyon im zweiten Jahrhundert keltisch sprechen[6], sondern

---

[1] Jung, a. a. O. S. 199 ff. Mommsen, Röm. Gesch. V S. 74; 90 ff.

[2] Ep. III, 3 S. 41.

[3] Epiced. in patr. v. 9 f.

[4] Ord. urb. nob. v. 160.

[5] Paneg. IX, 1: Latine et diserte loqui illis ingeneratum est, nobis elaboratum. Vgl. Pacat. paneg. Theod. d. 1.

[6] I, praef. 3.

auch Hieronymus zu Trier im vierten[1]. Wenn jener durch die Aufgaben seines Amts genötigt wurde, ein Idiom zu lernen und zu sprechen, das dem griechischen Ohre barbarisch klang, so lernte dieser — ohne Zweifel nur durch den Verkehr — so viel keltisch, daß er die Verwandtschaft der Sprache der Trevirer mit der der kleinasiatischen Galater zu erkennen vermochte. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts galten im mittleren Gallien die Südgallier als vollkommene Römer: man sprach mit ihnen lateinisch, war sich aber bewußt, daß man es schlecht spreche; die eigene Sprache war immer noch die keltische[2]. Das hat auch im sechsten Jahrhundert nicht aufgehört: noch Gregor von Tours verstand keltisch; er spricht so, daß man annehmen muß, es sei zu seiner Zeit in Städten wie Clermont und Autun die keltische Sprache nicht ausgestorben gewesen[3]. In Angoulême scheint noch unter Karl d. Gr. keltisch gesprochen worden zu sein[4]. So seltsam es klingt, so ist es doch zweifellos: das Keltische wich dem Lateinischen erst völlig, nachdem an die Stelle der Römerherrschaft die Frankenherrschaft getreten war. Nicht Rom, sondern die Kirche hat die Romanisierung Galliens vollendet; sie hätte auch Deutschland romanisiert, wenn das deutsche Volkstum nicht widerstandsfähiger gewesen wäre als das keltische.

Über die Sprachverhältnisse in den germanischen Provinzen fehlen Nachrichten. Aber man darf von Gallien auf Germanien schließen. Wenn nun in Clermont noch im sechsten und in Angoulême noch im achten Jahrhundert keltische Laute gehört wurden, so wurde sicher im dritten und vierten bei Köln[5] und Mainz mehr deutsch als lateinisch gesprochen. Wie hätte auch sonst Ausonius von dem barbarischen Rheinufer reden können[6]? Der Bestand

---

[1] Hieron. ad Gal. II prol. (Mign. t. 26 S. 382): Galatas . . propriam linguam eandem pene habere quam Treviros. Vgl. ep. 3, 5.

[2] Vgl. Sulp. Sev. Dial. I, 26 (ed. Halm): Dum cogito me hominem Gallum inter Aquitanos verba facturum, vereor ne offendat vestras nimium urbanas aures sermo rusticior. Man stellte ihm frei „Celtice aut si mavis Gallice“ zu reden.

[3] Hist. Fr. I, 32: der Alamanne Chrocus zerstört in Clermont delubrum illud, quod Gallica lingua Vasso Galate vocant; vgl. in glor. conf. 72.

[4] Sacram. Engol. S. 143 (Delisle, Mémoire sur d'anc. sacram. S. 94): Signum ecclesiae, quod Galli lingua celtica      vocant. Das keltische Wort fehlt; es war wohl „Glocke“.

[5] Man will die von Cäsar und Tacitus gegebene Charakteristik der Ubier für die Umwohner Kölns auch heute noch für in hohem Grade zutreffend erkennen, s. Schröder, Hist. Zeitschr. 43, 1880, S. 60.

[6] Ord. urb. nob. v. 133. Vgl. Hieron. ep. 3 ad Rufin. 5 (Mign. 22 S. 334): Ad Rheni semibarbaras ripas.

des germanischen Volkstums wurde dadurch gestützt, daß unausgesetzt neue germanische Elemente dem Reiche zugeführt wurden; in den Familien schätzte man germanische Sklaven, im Heere germanische Soldaten, es kamen Zeiten, wo in allen Beamtenstellen Germanen zu finden waren; geschlossene Haufen von Germanen fanden als Kolonen und Läten im römischen Reiche eine neue Heimat[1]. Es war unmöglich, daß die germanische Sprache verschwand: man wird sich das Verhältnis der lateinischen zu der germanischen Sprache denken dürfen wie gegenwärtig das Verhältnis der deutschen zur lettischen und estnischen in den Ostseeprovinzen; Köln war eine lateinische Stadt in dem Sinne wie Riga eine deutsche ist.

Die Sprachverschiedenheit war eine Schutzwehr für das Heidentum. Sie hielt gerade den Teil der Bevölkerung von dem Evangelium fern, unter dem es überall am leichtesten Eingang fand: die Armen. Denn die fremden Christen suchten und fanden naturgemäß Gesinnungsgenossen unter den nach Sprache und Lebensstellung ihnen nahestehenden. So entstanden rein lateinische Christengemeinden im keltischen und germanischen Land; alle Gottesdienste wurden in lateinischer Sprache gehalten: man hörte eher griechische und hebräische Worte in den Kirchen als keltische und deutsche. Das hatte zur Folge, daß wenn ein Eingeborener zum Christentum übertrat, er zugleich seinem Volk und seiner Muttersprache sich entfremdete. Eine augenfällige Erschwerung des Übertritts.

Eben so zäh wie an seiner Sprache hielt das gallische Volk trotz der römischen Herrschaft auch an seiner nationalen Religion fest[2]. Zwar zogen mit den Legionen und den Beamten der Cäsaren auch die römischen Götter in Gallien ein. Aber die Verehrung der alten Gottheiten wurde durch den Dienst der neuen nicht zerstört. Auf die fremden Herrscher machte die einheimische Religion so sehr den Eindruck der Kraft und des Lebens, daß sie ihre eigenen Götter mit denen der Kelten identifizierten[3]. Was sie taten, war eine den einheimischen Göttern dargebrachte Huldigung. Bereitwillig gingen die Gallier auf diese Vorstellung ein: sie erleichterte ihnen die Aufnahme römischer Kulte und sie verhütete

[1] Richter, Westr. R. S. 180 ff.; Seeck, Unterg. der ant. Welt I S. 368 ff. Dabei ist besonders daran zu erinnern, daß Maximian in das Gebiet von Trier Franken verpflanzte, Incert. paneg. (V) Const. d. 21.

[2] Vgl. Mommsen, R.G. V S. 94 ff. Allard, Revue des quest. hist. 56, 1894, S. 386 ff. Riese, Zur Gesch. des Götterkultes im rhein. Germanien, Westd. Ztschr. 1898 S. 1 ff.

[3] Vgl. Friedländer, Sittengesch. Roms III S. 453.

doch zugleich, daß die altgewohnten Götter vergessen wurden. In dieser Weise wurde Gallien in den großen Prozeß der Göttermischung, der im ganzen Reiche sich vollzog, mit hineingezogen. In den ersten Menschenaltern nach der Eroberung schien er sich auf Kosten der keltischen Götter zu vollziehen; aber so stark war die Lebenskraft der bodenständigen Religion, daß seit dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts eine Rückströmung eintritt; nun gewann der Dienst der nationalen Götter wieder das Übergewicht[1] Das ist um so bemerkenswerter, als den Römern die phantastischen Götter der Kelten und das Zauber- und Geheimmittelunwesen, das sich an ihren Kult heftete, stets fremd und unheimlich blieben. Während alle nationalen Religionen im römischen Reich Duldung und Anerkennung fanden, ist der Staat gegen einzelne Sitten und Einrichtungen der Kelten eingeschritten. Er verbot das Druidentum[2]. Aber das Verbot war wirkungslos; noch gegen Ende des dritten Jahrhunderts werden Druidinnen erwähnt. Erfährt man dabei, daß eine Druidin mit Alexander Severus keltisch sprach[3], so liegt der Zusammenhang zwischen Sprache und Religion offen zu Tage: beide stützten sich gegenseitig. Beide sind gemeinsam erst nach der fränkischen Eroberung erloschen[4].

Sollte die Religiosität der Germanen am Rhein sich auf einer tieferen Stufe der Zersetzung befunden haben, als die der Kelten? Niemand wird diese Frage mit Ja beantworten.

Die durch die Sprache bereitete Schwierigkeit hätte überwunden werden können, wenn die Christen das von Irenäus gegebene Beispiel befolgt und den Eingeborenen in ihrer Sprache gepredigt hätten. Das ist jedoch, so viel wir sehen, nicht geschehen. So blieb dieses Hindernis für die Verbreitung des Christentums unüberwunden stehen, und es gab andere, welche sich durch keine Bemühung der kirchlichen Männer beseitigen ließen. Sie lagen zumeist im Zustand der öffentlichen Verhältnisse, wie sie sich seit dem dritten Jahrhundert bildeten. In dieser Zeit begannen die verheerenden, nimmer endenden Einfälle der Germanen in Gallien;

---

[1] Diese Bemerkung hat Riese S. 13 gemacht; vgl. die Zusammenstellung der Inschriften S. 14 ff. u. 18 ff.

[2] Seeck, Unterg. der antiken Welt I S. 490 f.

[3] Lamprid. Alex. Sever. 60: Mulier Dryas eunti exclamavit Gallico sermone: Vadas nec victoriam speres. Vopisc. Aurel. 44: Aurelian befragt Druidinnen. Vopisc. Numer. 13 f.: Eine Druidin weissagt bei Tongern dem Diokletian seine künftige Größe.

[4] Bei dem i. J. 395 zerstörte Mithräum in Saarburg wurden Altäre der keltischen Götter Sucellus und Nantosvelta gefunden; ihr Kult dauerte also bis dahin, s. Jahrb. f. lothr. Gesch. VIII S. 119.

naturgemäß wurden die Grenzgebiete, die uns hier beschäftigen, zuerst und am meisten betroffen. Sichere Zustände, welche die Gewähr des Bestandes boten, sahen die Bewohner des Rheins und der Mosel erst wieder, als die Deutschen dort herrschten. Zeiten dauernder politischer Unsicherheit und dadurch bedingten Druckes im Erwerbsleben aber sind stets wenig geeignet für tiefere religiöse Einwirkungen. Die Steigerung der Armut, die dem politischen Unglück folgt, pflegt Hand in Hand zu gehen mit dem fortschreitenden Verfall der religiösen und sittlichen Grundlagen des Volkslebens. Denn die geistige Energie des Volkes erlahmt unter der Last der öffentlichen Not. Zu nichts aber ist einem Volke frische Kraft so nötig als zur Annahme einer neuen religiösen Überzeugung. Wenn sie nicht in wirklicher Begeisterung für den neuen Glauben geschieht, so ist sie mehr Schein als Wahrheit: sie mag für eine glücklichere Folgezeit große Bedeutung gewinnen; für die Gegenwart ist sie beinahe wertlos; denn sie trägt keine sittliche Frucht.

Gallien mußte den völligen Zusammenbruch der Spannkraft des Volkes erleben. Er war lange vorbereitet, durch nichts so sehr als durch die äußerst gedrückte Lage der niederen Klassen, also des größten Teiles der Einwohner. Schon Julius Cäsar machte die Bemerkung, der Unterschied zwischen dem Volk und den Sklaven sei nicht gar groß. Auch der Mangel an Initiative, der den Galliern eignete, war dem scharfen Beobachter nicht entgangen[1]. Nun wurden zwar die Zustände durch die römische Eroberung bedeutend gebessert[2]: wie es scheint, hat man die großen Güter zum Teil zerschlagen, um dem Volke aufzuhelfen; der Wein- und Obstbau wurde eingeführt; der Wald wich dem Acker- und Gartenland. Die Anlage des gallischen Straßennetzes förderte den Handel und die Industrie: eine Zeit lang war Gallien eine reiche, aufblühende Provinz. Aber der Aufschwung dauerte nur bis in das dritte Jahrhundert: seitdem begann der unaufhaltsame Verfall des Landes. Er war herbeigeführt durch eine neue Verschiebung der Besitzverhältnisse. Hatte der Staat zuerst die Besitzlosen auf Kosten der Besitzenden gefördert, so wurden nach und nach die Anforderungen, die er an die Bürger stellte, so groß, daß die Kleinbegüterten sie nicht mehr zu ertragen vermochten; sie gerieten wieder in Abhängigkeit von den reichen Nachbarn[3]. Der Besitz

---

[1] De bell. Gall. VI, 13.

[2] Vgl. Jung, Die roman. Landschaften S. 261 f. Mommsen, R.G. V S. 96 ff. Schultze, Deutsche Gesch. von der Urzeit bis zu den Karol. II S. 4.

[3] Salv. de gub. Dei V, 38 ff. 45. Vgl. Sickel, Westd. Zeitschr. 1896 S. 111 f. u. Lamprecht D. G. I S. 263 ff.

konzentrierte sich in wenigen Händen[1], es bildeten sich jene immensen Latifundien, die man wohl mit Königreichen verglichen hat[2]. Den Acker aber bauten die armseligen Hintersassen, denen er nicht gehörte, oder die noch elenderen Sklaven. Um dem unerträglichen Druck der Abgaben zu entgehen, verließen die Kleinbauern Haus und Hof; die Äcker blieben unbebaut liegen[3]. Andere ergriffen die Waffen, um sich ihrer Dränger mit Gewalt zu erwehren. Im dritten Jahrhundert brach der Bauernaufstand der Bacauden aus[4]; die Panegyriker wissen viel von der Dämpfung der Empörung zu reden[5]; aber das waren Worte. Die Bacauden wurden gewissermaßen eine dauernde Faktion im Staate; noch Salvian, der im fünften Jahrhundert schrieb, kennt sie[6], er sah den Grund der Empörung ausschließlich in der verzweiflungsvollen Lage, in der die Bauern sich befanden. Überhaupt gehört, was er über die Zustände des gewöhnlichen Volkes sagt, zu den düstersten Partien in dem schattenreichen Bilde, das er von seiner Heimat entwirft.

In den Städten war es nicht besser. Die industrielle Tätigkeit wurde gelähmt durch eine verkehrte Verwaltungspolitik und erschwert durch die Konkurrenz staatlicher Fabriken[7]. Die Dekurionen gingen zu Grunde infolge der Leistungen, zu welchen sie die Ämter verpflichteten, die abzulehnen das Gesetz ihnen verwehrte. Nicht nur Privatleute, sondern die Kommunen selbst wurden ruiniert durch die Erpressungen der Beamten[8]. Es kam soweit, daß der Staat helfend eingreifen mußte. So hat Konstantin, um den gänzlichen Zusammenbruch der Stadt Autun zu hindern, im Jahre 311 ihr die Steuerrückstände aus den letzten fünf Jahren erlassen und die Grundsteuer um mehr als den vierten Teil er-

---

[1] Salv. I, 11, vgl. III, 52: Non aliud videtur nobilitas in omni mundo quam unus homo in grandi populo.

[2] Auson. epist. 25 v. 116 f.

[3] Paneg. VIII, 14: Quam multi quos inopia latitare per saltus aut etiam in exilium ire compulerat, ista remissione reliquorum in lucem exeunt, in patriam revertuntur, desinunt pristinam accusare pauperiem, desinunt odisse agrorum suorum sterilitatem.

[4] Über die Bacauden vgl. Jung, Die roman. Landschaften S. 264 ff. Jung, Historische Zeitschr. N.F. VI (1879) S. 60 ff.

[5] Eumen. pro rest. schol. or. 4. Claud. Mamert. paneg. Max. Aug. d. 5. Eutrop. Brev. IX, 20 ed. Droysen.

[6] De gub. Dei V, 22; 24 ff.; vgl. Zosim. VI, 2.

[7] S. Schultze, Deutsche Gesch. etc. II S. 15.

[8] Salv. de gub. Dei IV, 20 f.; 74 f. Vgl. über die Beamten Seeck, Untergang der antiken Welt I S. 273 f.

mäßigt[1]. Aber man braucht nicht zu sagen, daß solche vereinzelte Maßregeln, die er, und die nicht minder spätere Kaiser trafen[2], nur augenblickliche Hilfe brachten, sie vermochten den Schaden nicht zu heilen. Die allgemeine Not blieb; Clermont z. B. petitionierte bei Honorius um Steuererleichterung[3]. Das von der Natur so reich ausgestattete, fruchtbare, günstig gelegene Gallien wurde im Laufe des vierten Jahrhunderts zu einer äußerst armen Provinz[4].

Die Rückwirkung dieser Zustände auf den öffentlichen Geist ist nicht zu verkennen: das Staatsgefühl, wenn man so sagen darf, ging den Galliern verloren. Wie apathisch duldete die Bevölkerung die Einfälle der Germanen; nirgends raffte sie sich zu einem entschlossenen Widerstand auf. Die städtischen Ämter konnten kaum mehr besetzt werden; viele ließen lieber das wenige, was sie noch hatten, im Stich, als daß sie die verhaßten Ehren übernommen hätten[5]. So lebhaft das Mitgefühl ist, das Salvian für die Leiden der Bevölkerung empfand, es regte sich doch etwas wie Empörung in ihm, wenn er die Tatsache erwähnen mußte, daß der Name eines römischen Bürgers, einstmals nicht allein hoch geschätzt, sondern teuer erkauft, nun freiwillig aufgegeben, ja geflohen werde; nicht nur für wertlos gelte er, sondern beinahe für verabscheuungswert; viele angesehene adelige Männer, solche, für die der römische Name der Inbegriff alles Erhabenen und Ehrenvollen hätte sein müssen, wollten keine Römer mehr sein[6]. Vielleicht ein noch grelleres Licht als das Pathos Salvians wirft auf die Zustände ein leichthin ausgesprochenes Wort des Sidonius, des Schwiegersohnes eines Kaisers[7]. Diesen und jenen Freund hat er zur Übernahme eines öffentlichen Amts bestimmt[8] und doch nannte er ein Gespräch nur dann ganz befriedigend, wenn die öffentlichen Angelegenheiten nicht erwähnt würden[9]. Man begreift, daß die

---

[1] Paneg. VIII, 11 ff.; vgl. Marquardt, R. SV. II, 222 Anmerk. 5.

[2] Amm. Marc. XVII, 3, 5 f.

[3] Sid. Apoll. carm. VII v. 205 ff. S. 208.

[4] Amm. Marc. XVI, 5, 14: Anhelantes extrema penuria Galli. Unter Nero rechnete man Gallien zu den reichsten Provinzen, Sueton Nero 40.

[5] Vgl. Marquardt, a. a. O. I S. 510 ff.

[6] De gub. Dei V, 22 ff.

[7] Sidonius Apollinaris rühmt sich gelegentlich einer Staatsdienerfamilie anzugehören, ep. I, 3: Cui pater socer, avus proavus praefecturis urbanis praetorianisque, magisteriis palatinis militaribusque micuerunt.

[8] Vgl. ep. I, 3; 6. III, 6. VIII, 8.

[9] Ep. V, 17: Verba erant dulcia, jocosa, fatigatoria; praeterea, quod beatissimum, nulla mentio de potestatibus aut de tributis. Der Brief fällt in die Zeit, ehe Sidonius Bischof war.

Römer unter gotischer Herrschaft vor dem Gedanken einer Wiederherstellung des Reichs erschraken[1].

Auch die Richtung der Literatur liefert den Beweis, wie schwer zugänglich die Bevölkerung für Einwirkungen religiöser Art war. Seit dem dritten Jahrhundert beginnt Gallien auf dem literarischen Gebiet hervorzutreten, im vierten und fünften nimmt es unter den westlichen Ländern beinahe den ersten Rang ein; es wird recht eigentlich die Heimat der Rhetorenliteratur, die erst in den eisernen Zeiten der Frankenkönige verklingt. Noch Gregor von Tours rühmte die rhetorische Kunst des Remigius und noch Ferreolus von Usez wurde durch die Briefe des Sidonius Apollinaris zur Nachahmung gereizt[2] Aber diese Gattung der Schriftstellerei ist charakterisiert durch die Herrschaft des leeren Wortes, der hohlen Phrase. Ihre Vertreter schämten sich so zu schreiben, wie sie sprachen, und getrauten sich nur das zu denken, wofür sie einen klassischen Beleg aufweisen konnten. Wie sie Reden hielten, nicht weil sie etwas zu sagen hatten, sondern um durch die Wortfülle, die dem Redner zu Gebote stand, dem Hörer zu imponieren, so schrieben sie Briefe, nicht weil sie etwas mitzuteilen wußten, sondern damit sie einen Brief geschrieben hätten. Und wer etwas geschrieben hatte, brannte darnach, daß die vollklingende Rede und das zierliche Nichts gelesen, bewundert, gelobt werde. Ein gefälliger Freund fehlte nie, der zur Herausgabe einer Briefsammlung aufforderte und durch das Urteil ermutigte, sie werde die abgerundete Fülle der Briefe des Symmachus, die Korrektheit und Vollendung der Episteln des Plinius erreichen; er ward dadurch belohnt, daß ein Brief an ihn die Sammlung eröffnete, ein Zeugnis für den Ruhm wie für die Bescheidenheit des Verfassers[3]. Denn Schriftstellerruhm war das höchste Ideal der gebildeten, wohlhabenden, vornehmen Kreise. Die natürliche Lebhaftigkeit und Redefertigkeit[4] des Volkes begünstigte dies Streben, in den Rhetorenschulen wurde es künstlich genährt und großgezogen. Sie fehlten in keiner irgend bedeutenden gallischen Stadt; wie in Trier und Rheims, so freute man sich ihrer Blüte in Autun, Bordeaux und Toulouse. Und was die Männer, welche ihre Zeit mit Versemachen oder

---

[1] Salv de gub. Dei V, 37: Unum illic Romanorum omnium votum est, ne unquam eos necesse sit in ius transire Romanum. Una et consentiens illic Romanae plebis oratio, ut liceat eis vitam, quam agunt, agere cum barbaris.

[2] Greg. Tur. Hist. Franc. II, 31. VI 7. Ferreolus starb i. J. 581.

[3] Vgl. den Brief des Ausonius an Paulus vor der Bissula S. 125 ed. Schenkl, und Sid. Apoll. ep. I, 1.

[4] Vgl. über den letzten Punkt Jung, Die roman. Landschaften S. 204.

Redenhalten verdarben, sich wünschten, ward allen zu teil: mit vollen Händen spendeten die Schriftsteller einander die höchsten Lobsprüche. Wie es im achtzehnten Jahrhundert von Homeren und Virgilen in Deutschland wimmelte, so und noch mehr im vierten und fünften in Gallien[1]. Darin fand der gebildete Mann seine Befriedigung. Sie täuschte ihn über die Gehaltlosigkeit seines Daseins und machte ihn unempfänglich für das, was er erlebte. Denn an großen Ereignissen hat es dem vierten und fünften Jahrhundert nicht gefehlt; aber nie haben kleinere Menschen Großes übersehen als damals. Man erlebte die größte Tragödie der Weltgeschichte, die Auflösung des Riesenbaues des römischen Reichs, und der Chor in dieser Tragödie war ein Haufe von Schwätzern; man hatte ein hinsterbendes Volk vor Augen; aber man bemerkte es kaum, dagegen vergoß man Tränen darüber, „daß der Purpurglanz der nobeln Ausdrücke der lateinischen Sprache durch die Sorglosigkeit der gemeinen Menge seinen Schimmer verliere“[2]. Jedes Maß im Urteil über das Wichtige und Geringe hatte man verloren. Wie man die übermenschlichen Verdienste der Kaiser pries, die zahlreicher seien als selbst die Wünsche ihrer Bewunderer[3], so erblickte man in der gelungenen Improvisation eines Epigrammes ein Ereignis, wert durch bogenlange Briefe verewigt zu werden[4]. Eine Rede vor einem Provinzialstatthalter war mit nichts Geringerem zu vergleichen als mit einer Feldschlacht[5], und wer vollends die inhaltslose Würde des Konsulats vom Kaiser erhielt, fühlte sich nicht mehr mit Wohltaten überhäuft, sondern durch sie erdrückt[6].

Es ist begreiflich, daß man von der Macht des christlichen Gedankens in diesen Kreisen wenig bemerkt. Eine lebendige, gesunde Literatur ist der treue Spiegel der geistigen Bewegung der Zeit; die gallische Literatur beweist ihre Greisenhaftigkeit darin, daß der Übergang der Bevölkerung zum Christentum sich vollzieht, ohne sich in ihr zu reflektieren: ihr Gehalt ist am Ende des fünften Jahrhunderts kein anderer als am Anfang des vierten. Die älteren Rhetoren waren Heiden, ohne Glaube an die Götter, auch wenn sie von den Göttern sprachen[7], nur im allgemeinen monotheistisch

[1] Vgl. z. B. Auson. commem. profess. Burdigal. und Sid. Apoll. ep. V, 17; VIII, 2.

[2] Sid. Apoll. ep. II, 10.

[3] Nazar. paneg. Const. d. 2.

[4] Sid. Apoll. ep. I, 11. V, 17.

[5] Eumen. pro rest. schol. 2.

[6] Auson. grat. actio. 1, 4.

[7] Paneg. V Const. d. 10: Sive incuria deum sive quadam inclinatione

gerichtet; die späteren bekannten sich zum Christentum, aber sie bewahrten einen so bedeutenden Bodensatz heidnischer Überzeugungen, daß man sie unmöglich für Christen halten kann.

Für Konstantins Stellung zum Christentum war der Sieg über Maxentius entscheidend. Im Jahre danach feierte ein Rhetor in Trier den Kaiser durch eine Prunkrede; er bewegte sich ganz im Gedankenkreis des Heidentums: trotz warnender Vorzeichen sei Konstantin angetrieben von einem Gotte zur Befreiung Roms aufgebrochen. Einen geheimen Verkehr müsse er mit der höchsten Gottheit haben, die sich ihm allein enthülle, während sie den geringeren Göttern die Sorge für die übrigen überlasse. Den Schluß der Rede bildete ein Gebet für Konstantin, gerichtet an den höchsten Vater aller Dinge, der so viele Namen hat, als es Sprachen der Völker gibt, und von dem niemand weiß, wie er genannt sein will[1]. Acht Jahre später hielt Nazarius, Professor der Beredsamkeit in Bordeaux, eine öffentliche Rede zur Feier der Quinquennalien Konstantins. Hier sind die Götter abgetan; mit einer gewissen Salbung spricht Nazarius von dem göttlichen Wesen „jener Gewalt und Majestät, die da scheidet zwischen Recht und Unrecht"[2]. Aber trotzdem verläßt er den heidnischen Boden nirgends. Sein Gott ist ein heidnischer Gott, nach Laune dem einen günstig, dem andern feindselig; Konstantin ist sein Günstling; seine Haupttätigkeit besteht in der Belohnung der unzähligen Verdienste des frommen Kaisers. Die himmlischen Heere, welche ihn im Krieg gegen Maxentius unterstützten, haben ihre Parallele an der Erscheinung des Castor und Pollux im Lateinerkrieg[3]. Aber die religiöse Gesetzgebung Konstantins, die Anerkennung der christlichen Religion durch ihn, diese Handlungen, auf welchen die epochemachende Wichtigkeit der Regierung des Kaisers beruht, werden nicht unter seinen Verdiensten erwähnt; der Redner hat ihre Bedeutung verkannt, oder er hat sie mißbilligt. Er war also

---

fatorum; VI, 9: Audi doloris nostri liberam vocem, siquidem di ipsi, quod plerumque humanas res neglegant dum querimur, ignoscunt, quibus aliud fortasse curantibus grandines ruunt, terrae dehiscunt, urbes hauriuntur. Quae non illis hauriuntur volentibus, sed aut aliorsum aspicientibus aut fatali rerum urgente cursu videntur accidere.

[1] Paneg. IX Const. d. 3; 13; 26. An der letzteren Stelle: Sive tute quaedam vis mensque divina es, quae toto infusa mundo omnibus miscearis elementis et sine ullo extrinsecus accedente vigoris impulsu per te ipsa movearis, sive aliqua supra omne caelum potestas es, quae hoc opus tuum ex altiore naturae arce despicias.

[2] C. 7.

[3] C. 28. 14 f.

schwerlich ein Christ; dagegen tat sein etwa ein Vierteljahrhundert jüngerer Zeitgenosse Ausonius den Schritt vom Heidentum zum Christentum. Er brachte denn auch gelegentlich ein Gebet in Verse und bewies dabei durch die Verwendung dogmatischer Formeln, daß er nicht vergeblich Zeitgenosse des arianischen Streites war[1]. Aber mit seinen Überzeugungen hatte sein Religionswechsel nichts zu tun. Seine Gebete haben nur den Wert von Stilübungen; denn es finden sich andere, welche mehr heidnisch als christlich sind[2]; wie es mit seinem Gottesbegriff stand, zeigt der Ausspruch, es sei nur poetische Licenz, von der Allgegenwart Gottes zu reden[3], und welchen Wert seine Bitte um das ewige Leben hatte, ermißt man daraus, daß er die Frage, ob es überhaupt ein Fortleben nach dem Tode gibt, für eine offene Frage hielt[4]. So tritt wie unwillkürlich die heidnische Grundanschauung überall zu Tag: trotz seines Anschlusses an die Kirche war Ausonius seiner Gesinnung nach mehr ein Heide denn ein Christ. Sein Freund Pacatus stand ebenso: es ist kaum zu bezweifeln, daß auch er äußerlich zur Kirche gehörte[5]. Aber von christlichem Glauben bemerkt man nicht eine Spur:

---

[1] Vgl. das Gebet in der Ephemeris: v. 8 ff.:

Ipse opifex rerum, rebus causa ipse creandis,
ipse dei verbum, verbum deus, anticipator
mundi, quem facturus erat: generatus in illo
tempore, quo tempus nondum fuit . . .

v. 81 ff.:

Salvator, deus ac dominus, mens, gloria, verbum,
filius, ex vero verus, de lumine lumen,
aeterno cum patre manens, in saecula regnans.

Vgl. Grat. act. 18, 80 ff., u. Vers. pasch. S. 30 f.

[2] Precat. Auson. consul. design. S. 17:

Jane, veni: novus anne, veni: renovate veni, Sol,
Consulis Ausonii Latiam visure curulem.

Das Gedicht gehört in d. J. 378, also sicher in die christliche Zeit Ausons.

[3] Grat. act. 1, 5 S. 20: Nec iam miramur licentiam poetarum qui omnia Deo plena dixerunt. Aus dem Jahr 379.

[4] Commem. profess. Burdig. 2 v. 39 ff. S. 56 (verfasst um 380):

Et nunc, sive aliquid post fata extrema superfit,
vivis adhuc, aevi, quod periit, meminens:
sive nihil superest nec habent longa otia sensus,
tu tibi vixisti: nos tua fam iuvat.

[5] Dafür spricht die Weise, wie er von der Verfolgung der Priscillianisten durch den gallischen Episkopat spricht, Paneg. Theod. d. 29: Obiciebatur atque etiam probabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc maius poterat intendere accusator sacerdos? Fuit

der Kaiser galt ihm als „sichtbarer Gott"; so nennt er Theodosius im Gegensatz zu den unsicheren Göttern der heidnischen Mythologie[1]; die Schmeichelei gegen ihn verirrt sich gelegentlich bis zur Blasphemie oder zum Blödsinn[2]. Daneben aber ist die Rede von dem höchsten Schöpfer der Welt[3], oder es erscheinen Himmel, Meer und Sonne als das Göttliche[4]. Auch dies sind nur Phrasen; denn am liebsten dachte Pacatus das irdische Geschehen abhängig von dem Fatum und dem Glück[5]. Mit einem Worte, es fehlte ihm jede religiöse Überzeugung; wo er religiöse Worte redete, waren sie lediglich rethorischer Aufputz. Das wurde kaum anders auch bei Männern, deren Familien schon im zweiten und dritten Glied sich zum Christentum bekannten. Schon der Großvater des Sidonius Apollinaris war ein Christ[6]; man könnte aber Sidonius ebenso gut für einen Heiden halten[7], wenn er nicht gewisse stehend gewordene christliche Formeln wiederholte. Erst seitdem er Bischof war, fühlte er sich verpflichtet, sein christliches Bekenntnis mehr hervorzukehren.

So war es überall: man verzierte die Wände mit Bildern aus der antiken Mythologie[8] und benützte Ringe und Siegel, Löffel und Krüge, die mit dem Monogramme Christi geschmückt waren[9];

---

enim, fuit et hoc delatorum genus, qui nominibus antistites . . . pollutas poenali contactu manus ad sacra referebant et caerimonias, quas incestaverant mentibus, etiam corporibus impiabant. Der Panegyrikus ist i. J. 389 im Senat gehalten.

[1] Ibi, 4: Cedat his terris terra Cretensis parvi Jovis gloriata cunabulis et geminis Delos reptata numinibus et alumno Hercule nobiles Thebae. Fidem constare nescimus auditis: deum dedit Hispania quem videmus.

[2] Ib. c. 6 Schluss: Dicam quod intellexisse hominem et dixisse fas est: talem esse debere qui gentibus adoratur, cui toto orbe terrarum privata vel publica vota redduntur, a quo petit navigaturus serenum, peregrinaturus reditum, pugnaturus auspicium.

[3] Ib. c. 4: Supremus ille rerum fabricator.

[4] Ib. c. 10: Gaudent perpetuo divina motu et iugi agitatione se vegetat aeternitas et quicquid homines vocamus laborem, vestra natura est. Ut indefessa vertigo caelum rotat, ut maria aestibus inclinata sunt, ut stare sol nescit: ita, tu imperator, etc.

[5] Ib. c. 8: Dona fatorum, Gegensatz: Quae tibi debes; c. 9: Quam tecta sunt semper consilia Fortunae. 15. 23. 42.

[6] Sid. Apoll. ep. III, 12.

[7] Vgl. die reichliche Verwendung der Mythologie in dem Panegyrikus auf Avitus und in den Epithalamien, auch die Grabschrift für Philimathia (ep. II, 8) mit dem echt heidnischen Schluß: Iniuste tibi iusta persoluta.

[8] Auson. Cupid. cruc. 1.

[9] Die Abbildung eines solchen Löffels, der in der Nähe von Sasbach

man stellte neben den Werken Varros die Augustins in den Bibliotheken auf, und bewunderte beide wegen ihrer Gelehrsamkeit. Auch Plotin hatte unter den Gebildeten noch seine Gläubigen und Philostratus seine Leser[2]. Und wenn ein Mönch Eindruck machen wollte, so zitierte er Pythagoras und Plato, Virgil und Cicero[3].

Das war die Welt, welche das Christentum in Gallien zu erobern hatte: eine Bevölkerung, zu welcher den Boten des Evangeliums der Zugang schon dadurch erschwert war, daß sie zum Teil die Sprache, in der jene predigten, nur ungenügend verstand; ein Volk, dessen Kraft und sittliche Energie langes Unglück geknickt hatte, und das deshalb nicht zu jener Erhebung fähig war, ohne welche die Aneignung einer neuen religiösen Überzeugung unmöglich ist; Gebildete, die sich in religiöser Gesinnungslosigkeit wohl fühlten, und deshalb alles eher wünschten, als eine neue Religion.

Je schwieriger die Aufgabe war, um so unzureichender waren die Mittel, welche das Christentum anwandte, um vorzudringen und neuen Boden zu gewinnen. Von dem, was man gegenwärtig Missionsarbeit nennt, von einer planmäßigen Tätigkeit zur Ausbreitung des Glaubens und Gewinnung der Heiden, hat es, soweit wir urteilen können, im römischen Gallien kaum je etwas gegeben: die Predigt des Irenäus unter den Kelten[4] ist die erste und bis auf Martin von Tours zugleich die letzte Nachricht, die in dieser Hinsicht glaubhaft überliefert ist. Die Fortschritte des Christentums geschahen wie zufällig; der einzelne Christ gewann den einzelnen Heiden. Das mochte genügen, so lange in allen Christen die Überzeugung lebte, daß sie berufen seien, das Evangelium aller Kreatur zu verkündigen. Es war ganz ungenügend, so bald diese Überzeugung nicht mehr allgemein war. Daß sie am Ende des zweiten, vollends im dritten Jahrhundert nicht mehr herrschte, läßt sich nicht bezweifeln.

Aus diesen Verhältnissen erklären sich die langsamen Fortschritte der christlichen Gemeinden in Gallien[5] und besonders in

am Kaiserstuhl gefunden wurde, in den Bonner Jahrbb. LXXIII, 1882, S. 87, und bei Kraus, Inschr. I S. 9 Nr. 14; die Inschrift eines im Rhein bei Schwanau gefundenen Gefäßes bei Kraus S. 11 Nr. 15; die Abbildung eines Siegels mit dem Monogramm im Wiesbadener Museum S. 30 Nr. 54, die des Schildes eines Ringes Tfl. 21, 4 vgl. Nr. 57 S. 31.

[1] Sid. Apoll. ep. II. 9.

[2] Ib. III, 6; IV, 11; VIII, 3.

[3] Salv. de gub. Dei I, 2ff.

[4] Vgl. S. 13.

[5] Sulp. Sev. Chron. II, 32 S. 86.

den Rheinlanden. Der Unterschied vom Osten und vom Süden ist auffallend. Während dort die volkreiche und blühende griechische Kirche entstand und neben ihr zahlreiche Gemeinden mit syrischer, armenischer, koptischer Kirchensprache sich sammelten, gelang hier nur die Bildung kleiner lateinisch redender Gemeinden. Sie blieben so unbedeutend, daß man während des ganzen dritten Jahrhunderts von den Christen am Rhein und an der Mosel nicht das geringste hört. Man kann beweisen, daß die dortigen Gemeinden die Schicksale ihrer orientalischen Glaubensgenossen teilten; auch sie hatten ihre Märtyrer [1]. Aber wir kennen ihre Namen nicht; die unbedeutende Heimat versagte ihnen den Ruhmesglanz, den der Orient seinen Märtyrern bot. Und man muß vermuten, daß sie ähnlich organisiert waren, wie die christlichen Gemeinden des Südens; aber es ist wahrscheinlich, daß die Gemeindebildung in den Rheinlanden lange Zeit nicht zum Abschluß kam. Im Süden waren Kirche und Bischof Vorstellungen, die sich forderten; aber während die Existenz rheinischer Christengemeinden schon um das Jahr 175 bezeugt ist, fehlt jede glaubwürdige Nachricht über rheinische Bischöfe dieser und der nächsten Zeit. Man kann nicht annehmen, daß das vorhanden war, was nicht bezeugt ist. Denn nur in Trier reicht der Episkopat bis in die Mitte des dritten, nur in Köln bis

---

[1] Die Thebäer in Bonn, Köln, Xanten und Trier kommen nicht in Betracht; sie fallen mit den agaunensischen Märtyrern, deren spätgeborene Sprößlinge sie sind. Auch der Name der h. Ursula ist jung. Dagegen fehlt es nicht ganz an der Erwähnung von Märtyrern im allgemeinen. In Betracht kommen drei Inschriften (Kraus Nr. 174, 285 u. 294). Allerdings sind die ersten beiden nicht sicher; denn die Worte: Qui meruit sanctorum sociari sepulcris, in der Grabschrift des Subdiakon Ursinianus in Trier können wohl, müssen aber nicht von Märtyrern verstanden werden. Und die Auflösung der Abkürzung SOCIatAM·S in sociata martyribus in der Kölner Grabschrift aus St. Gereon ist zwar möglich, aber nicht notwendig. Dagegen ist die sog. Clematianische Inschrift aus St. Ursula in Köln ein ziemlich sicherer Beweis. Ihre Echtheit und ihre Herkunft aus dem 4. bis 5. Jahrhundert steht nach dem Urteil von Ritschl, Kraus u. a. Archäologen fest. Nach ihr hat Clematius VC, gemahnt durch häufige Gesichte, gemäß einem Gelübde auf eigenem Grund und Boden, ubi sanctae virgines pro nomine Christi sanguinem suum fuderunt, eine Basilika, d. h. eine Gedächtniskapelle, von Grund auf wiederhergestellt. Das Zeugnis scheint mir deshalb gewichtig, weil es die Existenz einer älteren Basilika voraussetzt. Bei dem hohen Alter der Inschrift muß der Ursprung des älteren Baus der vorkonstantischen Zeit so nahe gerückt, wenn nicht in dieselbe selbst verlegt werden, daß die Annahme einer Legendenbildung ausgeschlossen ist. Über den angeblichen Christenverfolger Rictius Varus s. Görres in d. Westdeutschen Zeitschr. VII, 1888, S. 23 ff.

an den Anfang des vierten Jahrhunderts hinauf[1]. Gab es noch andere Gemeinden, so gelangten sie vor Konstantin nicht zu selbständiger Gestaltung. Sie waren Annexe von Nachbarkirchen, vielleicht von den beiden genannten, vielleicht auch von dem fernen Lyon.

Diese kleinen Gemeinden hatten keine Geschichte. Sie litten wohl mit der übrigen Kirche, aber sie handelten nicht mit ihr; sie hatten keinen Anteil an der Entstehung der christlichen Literatur, an der Bildung der ältesten Normen für Verfassung und Disziplin der Kirche.

Erst durch den großen Umschwung, den die Religionspolitik Konstantins und seiner Nachfolger herbeiführte, änderte sich diese Lage der Dinge. Seitdem der römische Staat die Bevölkerung gewaltsam zum Wechsel der Religion drängte, wie er sie vorher gewaltsam von ihm zurückgehalten hatte, begann auch am Rhein jenes Einströmen in die Kirche, das die städtischen Gemeinden zu Massengemeinden machte, und das nach und nach den christlichen Glauben auch der Landbevölkerung nahe brachte. Doch war auch jetzt noch die Entwickelung langsamer als im Süden. Hand in Hand mit dem Anwachsen der Gemeinden ging der Abschluß ihrer Organisation. Dank der Gunst, die der Staat und durch ihn veranlaßt, die Kommunen den christlichen Kirchen erwiesen, wurde es möglich den Grundsatz durchzuführen, daß jede Civitas den Amtssprengel eines Bischofs bilde.

Es ist Folge und Beweis dieser Fortschritte der Kirchen-

---

[1] Duchesne hat in der S. 5 A. 4 angef. Abh. den Anfang des Episkopats mit großer Wahrscheinlichkeit auf diese Zeit bestimmt. Neben den Bischofslisten ist sein Hauptbeweis eine Stelle aus Theodor von Mopsuestia. Dieser sagt (Comm. in ep. Pauli ed. Swete II S. 124), ursprünglich habe es in jeder Provinz nur einen Bischof gegeben, ἐγένετο δὲ καὶ πλείους διὰ μὲν τὴν χρείαν τὸ πρῶτον· ὕστερον δὲ ὑπὸ φιλοτιμίας τῶν ποιούντων, ἐν ἀρχῇ μὲν δύο κατ᾽ ἐπαρχίαν γινομένων ἢ τριῶν τὸ πλεῖστον — τοῦτο δὲ ἐπὶ τῆς δύσεως οὐ πρὸ πολλοῦ μὲν ἐν πλείσταις ἦν, ἐν ἐνίαις δὲ καὶ ἄχρι τῆς δεῦρο πεφυλαγμένον εὕροι τις ἄν — κτλ. Ein gallisches Zeugnis für diese Entwickelung bietet die Erklärung des Bischofs Proculus von Marseille vor der Synode von Turin i. J. 401. Seinen Anspruch auf den Metropolitenrang in der Prov. Narbon. II begründete er mit der Behauptung: Easdem ecclesias vel suas parochias fuisse vel episcopos a se in iisdem ecclesiis ordinatos (c. 1 Bruns II S. 114). Die Lage in der Narb. II war demnach genau die im Texte für die Rheinlande angenommene: die Gemeinden bestanden zuerst in Abhängigkeit von anderen Kirchen und erhielten erst im Verlauf eigene Bischöfe. Der Ansatz im einzelnen ergibt sich daraus, daß die Trierer Bischofsliste vor Agricius 3, oder wenn man Maternus streicht (s. o. S. 5), 2 Namen hat. Die von Köln beginnt mit Maternus, die älteste Mainzer Liste hat vor dem, dem 6. Jahrh. angehörigen Sidonius nur 2 Namen: Aureus und Maximus.

bildung, daß im Lauf des vierten Jahrhunderts das Dunkel sich etwas zu lichten beginnt, das die Anfänge der christlichen Kirche in unserem Vaterlande verhüllt. Nun werden einige Gemeinden und die Namen ihrer Bischöfe ausdrücklich genannt. Zu den literarischen Nachrichten gesellt sich ergänzend das, freilich mannigfach unsichere, Zeugnis der Inschriften[1]. So wird es möglich, sich eine Vorstellung von der Lage der Dinge zu bilden, die nicht mehr allein auf Schlüssen beruht.

Blicken wir auf das Einzelne, so steht Trier im Vordergrunde des Interesses[2]. Die Stadt war römische Kolonie, ein wichtiger Knotenpunkt der gallischen Verkehrswege; vier große Straßen trafen hier zusammen: die eine verband Trier mit dem Süden über Lyon, die anderen führten nach Mainz, Köln und Rheims; schon deshalb mußte sich ein lebhafter Handel in Trier entwickeln. Die Industrie blühte auf: man fabrizierte Kleider, Waffen und Emaillewaren. Nicht minder fördernd wirkten die politischen Verhältnisse. Seit Diokletian war Trier Hauptstadt Galliens; einige der späteren Kaiser haben dort residiert; sie schmückten die schön gelegene Stadt mit bedeutenden Bauwerken. Ausonius schildert anschaulich die Pracht der öffentlichen Gebäude und die mit freundlichen Villen gekrönten Rebenhügel an der Mosel[3]. Zugleich war die Stadt ein Zentralpunkt römischer Bildung; ihre Rhetorenschule überragte an Bedeutung die der übrigen gallischen Hauptstädte[4]. Man begreift, daß auch die Kunst zu hoher Blüte kam, und daß die Einwohnerzahl wuchs, sie wird auf 50—60 000 geschätzt. Erst seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts begann die Stadt zu sinken.

Seit dem zweiten Jahrhundert gab es in ihr eine Christen-

---

[1] Vergl. Steiner, Sammlung und Erklärung altchr. Inschriften 1859; Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, 2 Bde., 1855—65 u. Nouveau Recueil, 1892; Kraus, Die chr. Inschriften der Rheinlande I. 1890. Die Hauptmasse der Inschriften kommt auf Trier. Kraus hat 181 Inschriften aus dieser Stadt (Nr. 75—255), 17 aus Köln (Nr. 283—299), 8 aus Worms (Nr. 22—29), 15 aus Mainz (Nr. 32—46) u. s. w. Freilich gehört ein großer Teil der fränkischen Zeit an.

[2] Vgl. über Trier: Mommsen, Röm. Gesch. V, S. 81; Jung, Roman. Landschaften S. 234 ff.; Kiepert, Lehrb. der alten Geographie S. 526; Hettner, D. röm. Trier, 1880. Über die Befestigung Lehner, Westd. Ztschr. 1896, S. 211.

[3] Mosella v. 318 ff., 362 ff.; vergl. Ven. Fort. de navig. suo. v. 21 ff.

[4] Vgl. die Verordnung Gratians v. 376 Cod. Theod. XIII, 3 11: Triverorum vel clarissimae civitati uberius aliquid putavimus deferendum: rhetori ut triginta, item viginti grammatico Latino, Graeco etiam, si qui dignus reperiri potuerit, duodecim praebeantur annonae.

gemeinde; aber noch im Anfang des vierten war die Zahl ihrer Glieder nur gering. Bis zum Jahre 336 genügte eine kleine Kirche für ihren Gottesdienst; erst während Athanasius sich als Verbannter in der Stadt aufhielt, schritt man zu einem Neubau: man benützte ihn an Festtagen, schon ehe er vollendet und eingeweiht war[1]. In der konstantinischen Zeit also schnellte die Zahl der Christen in Trier rasch empor, mit anderen Worten: das Wachstum der Gemeinde war nicht der freien Tätigkeit der Gläubigen zuzuschreiben, sondern war eine Folge der Begünstigung der Christen durch den Staat. Die Erinnerung daran, daß erst seit Konstantin das Christentum in Trier seine Eroberungen machte, blieb lange erhalten; man sieht es daraus, daß ein Mann, der sich über die Urgeschichte Triers so gänzlich im Dunkel bewegt, wie der Verfasser der Gesta Trevirorum, den Bischof Agricius das Volk vom alten Irrtum der Idololatrie wie einen anderen Eucharius retten läßt[2]; er verlegt also die Christianisierung Triers in das vierte Jahrhundert.

Alsbald erlahmte der Fortschritt wieder: die neugebaute Kirche war für länger als ein halbes Jahrhundert ausreichend; es wurde nicht einmal die ältere neben ihr beibehalten. Denn wenn sich Sulpicius Severus nicht ungenau ausdrückt, so muß man annehmen, daß es i. J. 385 in Trier nur eine Kirche gab: als Martin von Tours in die Stadt kam, wußte man sofort, wo man ihn zu suchen hatte[3]. Nach dem ersten Anschwellen der Zahl der Christen infolge der Freigabe des christlichen Bekenntnisses durch Konstantin trat also wieder ein Stillstand ein. Erst die schärferen Maßregeln gegen das Heidentum, die in der letzten Zeit des vierten Jahrhunderts getroffen wurden, bewirkten ein neues Wachstum: im Anfang des fünften Jahrhunderts erhielt Trier eine zweite Kirche; es wurde jetzt die um 370 gebaute Gerichtshalle in eine Kirche umgewandelt; das ist der heutige Dom[4]. Etwas später wird die

---

[1] Athan. apol. ad Const. imp. 15. Die bekannte Stelle des Sozomenos über das Christentum der Stämme am Rhein, der Kelten etc. (h. e. II, 6) ist wertlos. Als Parallele erinnere ich daran, daß in Tours die erste Kirche unter Kaiser Constans gebaut wurde, und zwar benützte man dazu das Haus eines Senators, Greg. Tur. H. Fr. X, 31 S. 443.

[2] C. 19 M.G. Scr. VIII S. 152.

[3] V. Mart. 16, 18; dial. III, 11. Hätte Sulpicius Severus von mehreren Kirchen in Trier gewußt, so hätte er die Kirche, von der er sprach, näher bezeichnen müssen.

[4] v. Wilmowsky, Der Dom zu Trier 1874; vgl. Dehio u. v. Bezold, Die kirchliche Baukunst des Abendlandes 1884 S. 46 f Daß die Inschrift auf die Einweihung einer Laurentiuskirche nicht nach Trier, sondern nach Ravenna gehört, darüber s. Kraus I S. 104.

im Süden der Stadt gelegene Euchariuskapelle erwähnt[1]; aus ihr erwuchs in der Folgezeit die Benediktinerabtei St. Matthias. Dagegen ist St. Maximin erst in der fränkischen Zeit sicher nachweislich[2]. Die langsame Vermehrung der kirchlichen Gebäude bestätigt, was wir außerdem über das Christentum in Trier erfahren. Am Ende des vierten Jahrhunderts war die Stadt weit entfernt, eine rein christliche Stadt zu sein; Sulpicius Severus nennt gelegentlich einen Mann, der der Beamtenaristokratie angehörte, ausdrücklich als Heiden[3]. In Trier war es demnach nicht anders wie im übrigen Gallien. Die oberen Schichten der Bevölkeruug entschlossen sich erst im Laufe des fünften Jahrhunderts zum Übertritt: die vornehme Familie, der Sidonius Apollinaris entstammte, blieb bis gegen das Jahr 400 heidnisch[4]; der aus Gallien stammende Stadtpräfekt Namatian sprach sich im Jahre 416 als entschiedener Nicht-Christ aus[5]. Auch die Schwiegereltern Salvians waren um d. J. 430, als er ihre Tochter zur Ehe nahm, Heiden; sie traten erst nach Jahren der Kirche bei[6]. Noch zwischen den Jahren 440 und 450 setzte Salvian den Fall, daß sein Werk über die göttliche Weltregierung von Heiden könne gelesen werden[7]. Indes galt ihm Trier als christliche Stadt[8]. Der Sieg der neuen Religion war demnach kaum errungen, als er wieder in Frage gestellt wurde; denn in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts fiel Trier in die Hände der Franken. War das herrschende Volk seitdem wieder heidnisch, so wird die Unterwerfung der Stadt doch bewirkt haben, daß die letzten Bekenner des Heidentums unter den Romanen sich der christlichen Kirche anschlossen. Denn nun war die Kirche die Vertreterin des Römischen dem Germanentum gegenüber. Um sie scharten sich alle zurückgebliebenen Lateiner. So wurde die religiöse Spaltung durch den neuen nationalen Gegensatz beseitigt: die Franken hatten nur mit christlichen Romanen zu handeln.

---

[1] Kraus Nr. 77: Greg. Tur. Vit. ptr. 17, 4; vgl. oben S. 5 f.

[2] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 12. Vit. ptr. 17, 4 u. 6; In glor. conf. 91 f.

[3] Vit. Mart. 17. Daß Tätradius, ein vir proconsularis, in Trier wohnhaft zu denken ist, zeigt c. 16, 2 verb. mit c. 17, 5.

[4] Nach Sid. ep. III, 12 war der Großvater des Sidonius das erste Glied der Familie, das sich taufen ließ. Da Sidonius um 430 geboren ist (Ebert, Lat. Lit. 1 S. 419), so ergibt sich die angegebene Zeit.

[5] De redit. s. I, 17 f. 67 ff. 233 ff. 439 ff. 517 ff., Poetae lat.min. ed. Baehrens V, 4 ff. Über das Jahr der Abfassung s. Teuffel-Schwabe, R.-L. § 454, 3.

[6] Salv. ep. 4, 5 f.

[7] De gub. Dei III, 5. Das angenommene Jahr ergibt sich daraus, daß Salvian um 400 geboren ist, s. P. RE. 2. Aufl. XIII, 319.

[8] De gub. Dei VI, 73.

Als Trier fiel, war das Christentum schon in einzelne Landorte vorgedrungen[1]; doch war es sicher auf dem Lande noch nicht zur Herrschaft gekommen. Das muß man schon deshalb annehmen, weil die Landbevölkerung zum großen Teil germanisch oder keltisch war. Es lag in der Natur der Sache, daß sie in den Eroberern aufging und also auch am Heidentum festhielt. Die Bauern von Ipsch, die noch zur Zeit Gregors von Tours als Heiden lebten[2], waren schwerlich lauter zugezogene Franken; sie waren Nachkommen der alten Bewohner, die das Christentum nicht angenommen hatten. Dagegen bewahrten die romanischen Familien auf dem Lande ihre Nationalität, und sie werden infolgedessen wie ihre Stammesgenossen in den Städten der Kirche beigetreten sein. Gerade aus Ipsch haben wir hierfür einen Beleg an der Familie des Bischofs Gaugerich von Cambrai: sie war romanisch und christlich[3].

Für die Zusammensetzung der Gemeinde ergibt sich aus den Inschriften kaum etwas Charakteristisches. Denn daß sich Inschriften finden, die Klerikern der verschiedenen Grade, auch mehreren gottgeweihten Jungfrauen gesetzt sind[4], ist im vierten und fünften Jahrhundert nicht weiter auffällig, und daß die Gemeinde in Trier Beamte des verschiedensten Ranges und Angehörige des senatorischen Standes zu ihren Mitgliedern zählte[5], versteht sich in dieser Zeit von selbst. Auch die Erwähnung eines Veteranen der kaiserlichen Leibgarde kann nicht auffallen[6]. Daß

---

[1] Allerdings gehören von den Inschriften aus kleineren Orten der Diözese Trier weitaus die meisten erst in die fränkische Zeit; doch wird man bei Nr. 69 (Dachziegel aus Nennig), 73 (Fragment aus Wiltingen), 257 (Bruchsück aus Neumagen) an die Zeit vor der fränkischen Eroberung denken dürfen. Die Annahme Friedrichs I, S. 236, daß schon unter Maximin von Trier, d. h. vor 350, die Mission bei dem Landvolk namhafte Erfolge hatte, ist nicht zu beweisen und widerspricht dem, was wir sonst über das gallische Landvolk wissen, s. u.

[2] H. Fr. VIII, 15. Über Ipsch, Eposium, Ivois s. Longon, Géographie de la Gaule 1878 S. 369; es ist das heutige Carignan am Chiers, einem Nebenfluß der Maas.

[3] Vita Gaug. M.G. Scr. rer. Merov. III S. 652.

[4] Presbyter und Diakon (Vater und Sohn) Nr. 211, Subdiakon Nr. 174, Ostiarius Nr. 165 (wenn nicht jünger); Cursor domin. Nr. 143; eine puella Dei und eine devotans Deo puella Nr. 199; eine puella sanctimonialis Nr. 200.

[5] Vgl. Nr. 96. 150. 158. 166. 170. 188. 214.

[6] Nr. 90 S. 48; vgl. die Kölner Inschrift auf Emetrius, cent. ex numero gentilium Nr. 288 S. 140.

endlich in einer an Kunstwerken so reichen Stadt wie Trier christliche Künstler vorhanden waren, bedarf kaum des Beweises durch die wenigen auf uns gekommenen Denkmäler frühchristlicher Kunst, die von dort stammen. Doch ist es erfreulich, daß der Zufall gewollt hat, daß sie uns vor Augen stellen, wie die verschiedenartigste Technik in den Dienst des christlichen Gedankens trat. Bildhauer, Goldschmiede und Glasarbeiter fanden im christlichen Glauben neue Motive für ihre Darstellungen[1]. Dabei berührt es eigentümlich, daß sowohl der ziemlich handwerksmäßige Sarkophag mit der Darstellung Noahs und der Seinen in der Arche[2], als die Glasschale mit der Opferung Isaaks[3] im Unterschied von dem schroffen Realismus, der in den profanen Kunstwerken Triers herrscht, die idealistischen Typen der gleichzeitigen christlichen Kunst Italiens wiederholen[4]. Ist auch dies ein Beleg dafür, daß es dem Christentum schwer wurde, sich das Einheimische zu assimilieren?

Fast bemerkenswerter als das, was die Denkmäler bieten, ist was sie nicht bieten: keltische und deutsche Namen fehlen in den Inschriften gänzlich[5]; Trier blieb also bis zur fränkischen Eroberung eine rein lateinische Gemeinde, sie hatte Mitglieder, die im fernsten Orient geboren waren[6], aber die Anwohner der Mosel und des Rheins hielten sich ferne.

---

[1] Ich sehe ab von der berühmten Elfenbeintafel des Trierer Doms, Lichtdruck bei Palustre et Barbier de Montault, Le trésor de Trèves, Paris o. J. Tafel 1. Der Nachweis des orientalischen Ursprungs, den Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 85 ff. führt, ist überzeugend.

[2] Schlechter Stich. bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana V, Tafel 308, 1.

[3] Bonner Jahrb. LXIX (1880) S. 52 ff. vgl. Bd. XLII S. 168 über eine Goldglasschüssel aus Köln, und Bd. LXIII S. 96 über ein Glaskästchen aus Neuss; Bd. XCIX. S. 51 Kunstwerke aus Köln.

[4] Von Goldschmiedsarbeiten sind zu nennen die Funde im Grabe des Bischofs Paulinus, s. Fr. Schneider, Bonner Jahrb. 78 S. 167; Kraus Nr. 190; vgl. auch Nr. 195 die Nachricht über den 1637 entdeckten, später verschwundenen Silber-Discus.

[5] Die Grabschrift des Protector domesticus Hariulfus (Nr. 102) bildet keine Ausnahme; denn abgesehen davon, daß es nicht sicher ist, ob er Christ war, wird er als regalis gentis Burgundionum bezeichnet.

[6] Vgl. die vier griechischen Inschriften Kraus Nr. 80, 160, 163, 164. Die erste gehört wahrscheinlich noch in das 4. Jahrhundert. Der Αζιζος Αγριπα, dem sie gilt, wird als Syrer aus der κωμη Καπροζαβαδαιων bezeichnet; Fr. Lenormant bei Le Blant S. 324 ff. macht sehr wahrscheinlich, daß seine Heimat am Zab, einem Nebenfluß des Tigris, also in Mesopotamien, war. Die zweite für einen neunundzwanzigjährigen Mann-Ursicinus bezeichnet ihn als Ἀνατολικός, vielleicht im Sinn von Kleinasiat. Die dritte für ein

Die Entwickelung Triers darf als typisch für die der benachbarten Städte gelten, über die wir nur sehr dürftige Nachrichten haben. In Toul ist der erste beglaubigte Bischof Auspicius, der bereits mit den Franken als den Herren des Landes verkehrte[1]. Daß die Christen von Metz spätestens im Anfang des vierten Jahrhunderts organisiert waren, ist durch eine überraschende Entdeckung der jüngsten Zeit festgestellt: in den Ruinen des Amphitheaters sind die Reste eines dreischiffigen Säulenbaues mit langer niedriger Zugangshalle zu Tage gefördert worden, in dem aller Wahrscheinlichkeit nach die älteste christliche Kirche von Metz zu erkennen ist. Die in der Umgebung gefundenen altchristlichen Inschriften erheben diese Annahme fast zur Gewißheit. Wurde die Kirche unter Konstantin oder kurz nach seinem Tode erbaut, so ist ihre Errichtung gleichzeitig mit dem Kirchenbau in Trier, dessen Athanasius gedenkt. Sie scheint im Hunnensturm zerstört worden zu sein[2]. Die Gemeinde ist also alt; aber was die Bischöfe anlangt, so kommt man auf sicheren Boden erst mit Hesperius, der schon dem zweiten fränkischen Geschlecht angehörte[3]. Denn daß der Viktor der Synode von Sardica identisch mit dem Viktor der Metzer Bischofslisten war, ist nur eine Möglichkeit. Die übrigen Bischöfe aber, die Paulus Diakonus nennt, sind für uns Namen ohne Inhalt. Wenn die Sage von Bischof Auctor Unmögliches zu berichten weiß, so gewinnt er dadurch nicht eine festere Gestalt als seine Genossen; doch mag es richtig sein, daß er in die Hunnenzeit fällt[4]. Auch den Bestand einer Stephanskirche in Metz in

---

fünfzehnjähriges Mädchen Eusebia ist datiert; sie stammt aus dem 8. Konsulatsjahre des Honorius, d. J. 409. Die Heimat der Eusebia war Adana in Cilicien; ebendaher stammte der in der vierten Inschrift genannte Cassian.

[1] Vgl. seine poetische Epistel an den jüngeren Arbogast um d. J. 460, M.G. Epist. III S. 135 Nr. 23. In den Touler Bischofslisten, M.G. Scr. XIII S. 308, gehen ihm 4 Namen voran.

[2] S. Wolfram im Jahrb. d. Gesellschaft für Lothring. Geschichte, Bd. 14 1902 S. 340 ff. Es scheint mir unmöglich, die Benützung des nur 4,50 m breiten zweigeteilten Raums zu gottesdienstlichen Zwecken anzunehmen; man muß ihn als Eingangsraum betrachten. Bei der dreischiffigen Halle, zu der er führt, an eine basilikale Anlage zu denken, ist durch nichts ausgeschlossen.

[3] Er unterschreibt die Beschlüsse von Clermont 535 M.G. Conc. I S. 70.

[4] Victor ist in der Metzer Bischofsliste der 5., Auctor der 13., Hesperius der 23. Name. Man sieht schon aus diesen Zahlen, daß die Liste unmöglich ist.

dieser Zeit möchte ich nicht bezweifeln[1]. In Verdun haben die Bischöfe Pulchronius, Firminus und Vitonius nur das unsichere Zeugnis karolingischer Heiligenleben für sich; urkundlich belegbar ist erst Desideratus, der Zeitgenosse des Hesperius[2].

Im unteren Germanien waren die bedeutendsten Städte Köln und Tongern. Von allen Römerstädten am Rheine gilt Köln als weitaus größte; man berechnet ihre Einwohnerzahl auf mindestens 30 000 Seelen. Seit dem Jahre 50 Kolonie, erhielt sie später das ius Italicum. Sie war das Hauptbollwerk der römischen Herrschaft am Niederrhein, zugleich ein wichtiger Handelsplatz mit zahlreichen italienischen Kaufleuten[3]. Die dortige Christengemeinde erscheint im Anfang des vierten Jahrhunderts als vollständig organisiert. Ihr Bischof Maternus gehörte zu den kirchlichen Notabeln, denen Konstantin im Jahre 313 die Entscheidung des donatistischen Streites übertrug[4]; er muß zu den angesehensten Gliedern des gallischen Episkopats gehört haben. Von einer Kirche in Köln hört man im Jahre 355[5]. Sichere Anhaltspunkte, um über die Größe der Kölner Gemeinde zu urteilen, sind nicht vorhanden; nur macht die geringe Zahl der Kölner Inschriften[6] wahrscheinlich, daß sie bedeutend hinter der Gemeinde in Trier zurückstand. Da die Stadt schon im Anfang des fünften Jahrhunderts von den Franken erobert wurde, so wird die römische Colonia Agrippina nie eine rein christliche Stadt gewesen sein. Das kleine Tongern hatte in der Römerzeit seine Glanzepoche; damals bezeichnet es ein Zeitgenosse als große und volkreiche Stadt[7]. Im Anfang des vierten Jahrhunderts scheinen sich die dortigen Christen an die Kölner Gemeinde angelehnt zu haben[8]; schon vor der Mitte desselben konstituierten sie sich als selbständige Gemeinde. An ihrer

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. II, 6.

[2] Er unterschreibt zu Clermont 535 und zu Orléans V 549 M.G. Conc. I S. 70 und 109. Polychronius, der 5. Name der Bischofsliste wird vita Lupi 11 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 123, Firminius und Vitonus in der vita Euspicii Mic. s. A. S. Mab. I S. 565 a. u. b. genannt.

[3] Kiepert a. a. O. S. 523, Jung, die roman. Landsch. S. 241 f.; Niessen, Bonner JB. 98 S. 145 ff. Die Berechnung der Einwohnerzahl S. 164 f.

[4] Euseb. h. e. X, 5, 18.

[5] Amm. Marc. XV, 5, 31: Silvanum extractum aedicula quo exanimatus confugerat, ad conventiculum ritus Christiani tendentem densis gladiorum ictibus trucidarunt.

[6] S. oben S. 27, Anm. 1.

[7] Amm. Marc. XV, c. 11, 7.

[8] Vgl. oben S. 6 Anm. 2.

Spitze stand jener Servatius[1], der im arianischen Streite eine nicht völlig rühmliche Rolle spielte. Die Lage der Stadt bewirkte, daß sie sehr frühe, wahrscheinlich schon vor Trier, den Römern verloren ging. Infolgedessen wird die christliche Gemeinde sich aufgelöst haben. Aber daß Tongern einstmals ein Bischofssitz war, blieb unvergessen. Seitdem in der fränkischen Zeit Bischöfe von Mastricht auftraten, nannten sie sich, anknüpfend an die Erinnerung an den tongrischen Bischofssitz, lieber episcopi Tungrenses als episcopi Traiectenses[2].

---

[1] Über Servatius entstand schon früh große Verwirrung. Bei Gregor von Tours kommt ein Bischof Aravatius von Tongern vor, welcher im fünften Jahrhundert lebte; ihn identifizierte die Legende mit dem Servatius des arianischen Streites: aus dem 4. rückte man diesen in das 5. Jahrhundert und machte den Zeitgenossen des Athanasius zu einem Zeitgenossen des Attila (Vita Servat. M.G. Scr. rer. Mer. III S. 83 ff.). Diese Legendenbildung wirkte auf den Text Gregors: der Name Aravatius wurde in Servatius korrigiert: H. Fr. II, 5 f.; In glor. conf. 71. Rettberg I S. 206 war geneigt einen zweiten Servatius im 5. Jahrhundert anzunehmen. Dagegen hält Friedrich I, S. 302 ff. an dem einen Servatius fest, ohne doch auf die Legenden über ihn zu verzichten; er läßt also das Gerücht, die Hunnen wollten in Gallien einfallen (Greg. Tur. H. Fr. II, 5), schon um das Jahr 375 entstehen. Das bleibt aber trotz aller Kombination von Möglichkeiten eine bare Unmöglichkeit. In anderer Weise hat neuestens G. Kurth, Anal. Boll. XVI S. 164 ff., den einen Servatius zu retten versucht. Er nimmt an, der Name Aravatius entstamme einem Hörfehler; er sei nichts anderes als Servatius; die ganze Tradition über diesen aber sei „episch“, d. h. unhistorisch: denn die Hunnen seien nie nach Tongern gekommen; man müsse vielmehr annehmen, daß diese Stadt im Vandalensturm 406 zerstört worden sei. Die Überlieferung habe die Zerstörung der Stadt einerseits mit dem Namen des Servatius, andererseits mit den Hunnen verbunden. Die Bedenken gegen die Tradition sind gewiß begründet. Nur läßt sich die Notwendigkeit, daß sich Gregor oder Monulf im Namen täuschte, nicht dartun. Ist es nicht ebenso möglich, daß man später aus dem S. Arav. in der Kirche Monulfs den Servatius machte? Es scheint mir demnach doch wahrscheinlicher, daß in Tongern zwei Bischöfe Servatius und Aravatius anzunehmen sind.

[2] Wenn Friedrich aus dem Wechsel der Bezeichnungen Tongrensis und Triiectensis ep. bei Gregor schließt, Servatius habe das Bistum von Tongern nach Mastricht übertragen, so ist das wenig wahrscheinlich. Der Wechsel bei Gregor erklärt sich daraus, daß Aravatius in Mastricht begraben lag, und daß sich die Bischöfe von Mastricht als Nachfolger der Bischöfe von Tongern betrachteten. Wir wissen genau genommen nur, daß es ein Bistum in Tongern, später eines in Mastricht gab, und daß die Bischöfe von Mastricht sich Bischöfe von Tongern nannten. Wenn man daraufhin von einer Translation des Bistums spricht, so ist das eine Annahme, über

Unter den Städten Obergermaniens war Mainz die wichtigste, lange Zeit der erste Waffenplatz der Römer am Mittelrhein, die Residenz der römischen Statthalter und das Hauptquartier der römischen Truppen[1]. Die Bedeutung der Stadt macht das frühzeitige Eindringen des Christentums wahrscheinlich, aber Nachrichten fehlen und es ist mindestens auffällig, daß kein Bischof von Mainz auf der Synode von Arles anwesend war, keiner während des arianischen Streits irgendwie hervorgetreten ist[2]. Die erste sichere Nachricht verdanken wir dem Heiden Ammianus Marcellinus, der erwähnt, daß im Jahre 368 der Angriff des Alamannenhäuptlings Rando auf Mainz dadurch begünstigt wurde, daß er an einem Sonntag geschah, während ein großer Teil der Bevölkerung sich in der Kirche befand[3]. Man mag deshalb auch Hieronymus glauben, daß, als Mainz im Anfang des fünften Jahrhunderts von den Germanen erobert wurde, viele tausende von Menschen, die sich in die Kirche geflüchtet hatten, erschlagen wurden[4]. Mainz wurde damals zerstört; aber eine Stadt, die durch ihre Lage die Gewähr des Bestandes hat, kann nicht vernichtet werden. So hört man denn auch schon im Jahre 411 von einem Vorgange, der in Mainz spielt[5]. Erhob sich die Stadt so rasch aus den Trümmern, so werden sich auch die Reste der christlichen Gemeinde wieder gesammelt haben[6]. Daß das Christentum im Laufe

deren Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit die Zeitverhältnisse entscheiden; sie scheinen mir mehr dagegen als dafür zu sprechen.

[1] Kiepert a. a. O. S. 520 f. Jung, Die roman. Landsch. S. 243. Becker, Bonner Jahrbb. LXVII (1879) S. 1 ff.

[2] Möglicherweise hängt die späte Entstehung des Mainzer Bistums damit zusammen, daß die Lageransiedelung Mainz sich nur langsam zur Stadt entwickelte. Jung, S. 247: „Noch im zweiten Jahrhundert erscheint die spätere Civitas Mogontiacum als ein Complex von vici . . .; auch finden wir noch i. J. 276 n. Chr. die cives Romani Moguntiaci bloß als Korporation konstituiert. Im vierten und fünften Jahrhundert dagegen erscheinen Mainz wie Köln, Straßburg wie Bonn als die bedeutendsten Städte an den Ufern des Rheins." Auffällig ist auch, daß unter den christlichen Inschriften von Mainz keine sicher altchristliche sich befindet; nur Kraus Nr. 33 ist wahrscheinlich eine solche; vgl. auch die Bemerkung Nr. 32.

[3] Amm. Marc. XXVII, 10.

[4] Ep. 123, 16: Moguntia capta atque subversa est et in ecclesia multa hominum millia trucidata. Vangiones longa obsidione deleti, Remorum urbs praepotens, Ambiani, Attrebatae, extremique hominum Morini, Tornacus, Nemetae, Argentoratus translatae in Germaniam.

[5] Olympiod. frag. 17, Erhebung des Jovinus (Hist. gr. min. ed. Dindorf I, S. 456.)

[6] Salvian spricht (de gub. Dei VI, 39) von Mainz als einer Stadt,

des vierten Jahrhunderts nach Worms und Speier vordrang, läßt sich direkt nicht beweisen. Die wenigen Wormser Inschriften sind jünger[1]; sie haben alle deutsche Namen. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, daß der Ursprung der dortigen Christengemeinde in das vierte Jahrhundert hinaufreicht und daß sie die Zerstörung der Stadt im Vandalensturm 406—407 überdauerte. Denn als die Burgunder, wenig später, sich auf dem linken Rheinufer niederließen, trafen sie dort eine organisierte Kirche[2]. Dieselben Verhältnisse gelten für Speier, wo Inschriften ganz fehlen[3], und für Straßburg, wo eine Lampe mit dem Monogramm Christi die einzige Spur davon ist, daß das Christentum in die Zeit vor der deutschen Eroberung hinaufreicht[4].

Auch in dem zu den genannten Städten Germaniens gehörigen Landgebiet bezeugen vereinzelte Funde von Denkmälern und Inschriften die Existenz des Christentums in der Römerzeit. Man ist überrascht, daß in ihnen Mainz, von dessen christlicher Vergangenheit wir so wenig hören, fast wie ein kirchlicher Zentralpunkt am Mittelrhein erscheint. Denn im Norden, Westen und Süden der Stadt finden sich Spuren des Christentums. Im Norden bewahrt Wiesbaden

---

welche excisa atque deleta est, und unterscheidet sie dadurch von Köln, welche Stadt hostibus plena sei. Allein die Vernichtung läßt sich nicht wörtlich nehmen; zum mindesten muß an Stelle der zerstörten Stadt alsbald eine neue getreten sein. Ven. Fortunatus kennt Mainz als einen heruntergekommenen Ort; aber es gab in ihm um 550 templa vetusta zu erneuern (Carm. IX, 9 ed. Leo). Diese alten Tempel müssen doch wenigstens 100 Jahre alt gewesen sein: dann stammten sie aus der Zeit kurz nach der Zerstörung von 406. Da aber 100 Jahre für eine Kirche kaum den Anspruch auf Alter begründen, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß unter den kirchlichen Gebäuden, an deren Erneuerung Sidonius arbeitete, dies oder jenes noch aus der Römerzeit stammte. Dadurch ist aber auch die ununterbrochene Existenz einer christlichen Gemeinde wahrscheinlich gemacht.

[1] Kraus Nr. 22—29. Eine Bischofsliste von Worms fehlt ganz.

[2] Orosius Hist. VII, 32, 13. Vgl. unten Buch II, Kap. 1.

[3] Die Speierer Bischofsliste ist wertlos. Sie enthält vor Basin, der 782 starb, 2 Namen; es fehlt der durch seine Unterschrift in Paris 614 nachweisbare Hilderich, Conc. I, S. 192.

[4] Kraus Nr. 16 S. 11. Die Lampe ist 1870 beim Brand der Bibliothek untergegangen. Vgl. Nr. 15 die Notiz über das ebenfalls untergegangene Erzgefäß, das bei Schwanau im Unterelsaß im Rheine gefunden wurde. Die dem 9. Jahrh. angehörige Straßburger Bischofsliste (M.G. Scr. XIII S. 321 f.) hat vor Ansoald, der 614 an der Pariser Synode Anteil nahm (M.G. Conc. I S. 192) 7 Namen; hievon ist einer, der 6., Arbogast, belegbar (Kraus Nr. 16 S. 11). Eine Erinnerung an den Episkopat in der Römerzeit war also nicht vorhanden.

ein Erzpetschaft in Gestalt einer Fußsohle, das neben dem Namen des Besitzers das Monogramm Christi zeigt, und sind in jüngster Zeit im Limeskastell Salburg am Feldberg einige christliche Denkmäler zu Tage gekommen. Westwärts lassen ein Paar Gefäße mit dem Kreuz und eine fragmentarische Inschrift Christen in Bingen vermuten. Weiter aufwärts an der Nahe zeugen zwei Fingerringe mit dem Monogramm Christi in Kreuznach davon, daß auch dorthin der christliche Glaube schon in der Römerzeit vordrang[1]. Im Süden ist Heilbronn der vorgeschobenste Punkt. Man fand in einem Reihengrab einen Löffel mit der Inschrift Posenna vivas und ein Diptychon mit dem Monogramm Christi[2] Auch am Oberrhein überschritt das Christentum den Strom; seltsam genug gehört das einzige Denkmal den gnostischen Kreisen an; es ist ein Silbertäfelein mit einer gnostischen Inschrift, das aus den Ruinen der Thermen von Badenweiler stammt. Am Niederrhein zeugen vier Glasplättchen mit christlichen Bildwerken von Christen in Neuß und geben gnostische Amulette in Bonn und Gellep bei Krefeld davon Kunde, daß auch hier der alte Doppelgänger des Christentums sich an seine Spuren heftete[3].

So wertvoll diese Zeugen einer von den antiken Schriftstellern ignorierten Geschichte sind, so geben sie doch nur eine sehr mangelhafte Auskunft. Denn sie gewähren keine Vorstellung davon, wie zahlreich die Christen im Verhältnis zu den Heiden waren. Doch wird man nicht irren, wenn man nach der Analogie Triers annimmt, daß sie bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts die Minorität bildeten[4]. Erst die gegen den Fortbestand des Heiden-

---

[1] Wiesbaden Kraus Nr. 54; Bingen Nr. 60; Kreuznach Nr. 64. Die Saalburger Denkmäler sind von Kaufmann in der Festschrift z. Jubil. des deutschen Camposanto 1897 publiziert. Von besonderem Interesse ist das Hornröhrchen mit dem Monogramm in der Inschrift Leg XXII aug annius (f)idelis in Chro (Monogr.). Vgl. auch Becker, Die ältesten Spuren des Christent. am Mittelrhein in den Annalen des Ver. f. Nass. Altertumskunde VII, 2 (1864) S. 2 ff. IX (1868) S. 132 ff. XIII (1874) S. 179 ff.

[2] Beschreibung des OAmts Heilbronn, herausg. vom statist. Landesamt, Stuttg. 1901 S. 292. Ich verdanke den Hinweis auf diesen wichtigen Fund Herrn Pfarrer D. Bossert in Nabern.

[3] Badenweiler Kraus Nr. 13; Neuß Nr. 302; Bonn Nr. 280; vgl. das Inschriftbruchstück Nr. 282; Gellep Siebourg in d. Bonner JB. Bd. 103 1898 S. 123 ff.

[4] Um d. J. 400 schreibt Paulin von Nola an Victricius von Rouen, daß in totius Galliae populis et ubique gentium Christus Gläubige finde; es geschehe durch Victricius auch an dem äußersten Punkte des Nervischen Landes, quem tenui antehac spiritu fides veritatis afflaverat, ep. 18, 4.

tums gerichteten Gesetze des Theodosius, Gratian und Valentinian II. werden ihnen das Übergewicht in den Städten gegeben haben. Deren Beispiel und wohl auch der von den Grundherren ausgeübte Zwang[1] wirkte dann auch auf das platte Land.

So war es überall in Gallien.

Mitten aus dem Leben gegriffen ist das im Anfang des fünften Jahrhunderts verfaßte Gedicht des Severus Sanctus Endelechius über die Rinderpest. Da ist Christus der Gott, der in den großen Städten allein verehrt wird[2]. Unter den Hirten findet sich wohl ein Christ, die meisten jedoch sind Heiden. Aber sie bemerken, daß das Kreuzeszeichen die Herde des Christen vor der Krankheit schützt, und das führt zu ihrer Bekehrung: denn warum sollte man zweifeln, daß dem Menschen das Zeichen ewiges Heil bringt, das bei den Tieren die Kraft der Krankheit überwindet[3]? In derselben Zeit, in welcher der aus Gallien stammende Rhetor sein zierliches Gedicht schrieb, nahm das Wirken Martins von Tours ein Ende. Als er sein Bistum antrat, herrschte das Heidentum ungestört bei dem keltischen Landvolk rings um Tours[4]. Noch standen die alten Tempel mit ihren Götterbildern und Altären[5], noch erwies man mächtigen Bäumen eine Art religiöser Verehrung[6], noch wurden die Heiligtümer in feierlicher Prozession durch die Flur getragen,[7]

---

[1] Vgl. Cod. Theod. XVI, 5, 52 u. 54, von 412 u. 414, wonach donatistische Kolonen mit Hilfe der Prügelstrafe zum rechten Glauben gebracht werden sollten: Colonos verberum crebrior ictus a prava religione revocabit. Man war gegen Heiden schwerlich nachsichtiger.

[2] Sev. Sanct. Endel. de mortibus boum (bei Lemaire, Poet. lat. minor. I S. 577 ff.) v. 105:

Signum quod perhibent esse crucis Dei,
magnis qui colitur solus in urbibus.

Über den Verfasser, einen Freund Paulins von Nola, und die Abfassungszeit vgl. Teuffel § 448 u. Ebert, L. d. MA. I S. 315 ff.

[3] Ibid. v. 130: Nam cur addubitem, quin homini quoque
signum prosit idem perpete saeculo,
quo vis morbida vincitur.

[4] Sulp. Sev. V. Mart. 13: Vere ante Martinum pauci admodum, iam paene nulli in illis regionibus Christi nomen receperant.

[5] L. c. c. 13. 14.

[6] L. c. c. 13. Die heidnischen Bewohner eines Dorfes dulden zwar die Zerstörung eines Tempels, erheben sich aber, als Martin eine in der Nähe stehende Fichte zu fällen Anstalt macht.

[7] L. c. c. 12: Quia esset haec Gallorum rusticis consuetudo, simulacra daemonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia.

noch bestattete man die Toten nach alter Weise[1]. Nicht anders verhielt es sich in der Umgegend von Autun und Chartres[2]. Erst durch die Tätigkeit Martins drang der christliche Glaube auch auf das Land vor, nicht ohne Gewaltsamkeit des für seinen Glauben und für das Mönchtum gleich begeisterten Bischofs[3]. Darf man ähnliche, vielleicht etwas günstigere Verhältnisse am Rhein annehmen, so begann das Christentum eben über die Mauern der Städte hinauszudringen, als die römische Herrschaft ein Ende nahm. Die Ausgrabungen auf dem großen Gräberfeld bei Andernach haben denn auch in den spätrömischen Gräbern keine Spur des Christentums zu Tage gefördert, während unter den fränkischen Gräbern zweifellos christliche sind[4].

Das Nebeneinander von Christen und Nichtchristen während des vierten und fünften Jahrhunderts reflektiert sich in den Synodalbeschlüssen dieser Zeit. Die erste Synode, welche nach dem Mailänder Edikt in Gallien gehalten wurde, fand zu Arles i. J. 316 statt. Sie war keine gallische Synode; denn der größte Teil der abendländischen Kirche war auf ihr vertreten; doch wie sie in Gallien tagte, so war auch die Zahl der anwesenden gallischen Bischöfe größer als die der Repräsentanten der übrigen Provinzialkirchen: bei den Beschlüssen hatte man also sicher vielfach gallische Verhältnisse im Auge. Man bemerkt, daß die Synode versuchte, das Verhalten der Kirche zum Staat seiner veränderten Stellung zu ihr gemäß zu gestalten: die tief eingewurzelten Bedenken gegen den Militärdienst wurden in der schärfsten Weise mißbilligt, die Schwierigkeiten, die man seit lange der Annahme obrigkeitlicher Ämter in den Weg gelegt hatte, beseitigt[5]. Ebenso ernstlich beschäftigte sich die Synode mit dem Verhältnis der Christen zu ihren heidnischen Mitbürgern. Auch hier zeigten sich die Bischöfe entgegenkommend. Es entspricht der religiösen Politik Konstantins

---

[1] Ibid.: Accidit . ., ut gentilis cuiusdam corpus, quod ad sepulchrum cum superstitioso funere deferebatur, obvium haberet.

[2] L. c. c. 15. Dial. II, 4.

[3] Ll. cc. Er erbaute in sechs Orten der Diözese von Tours Kirchen; doch ließ er noch manches ungetan; sein Nachfolger Briccius baute weitere fünf Kirchen auf dem Lande; Eustochius, der ihm folgte, vier; endlich Perpetuus in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts fünf. Greg. Tur. H. Fr. X, 31.

[4] Vgl. Bonner JB. 86 S. 148 ff. Die beiden kreuzförmigen Gewandnadeln Tfl. XI, 16 u. 18 wird man nicht als christlich in Anspruch nehmen dürfen; dagegen unterliegt der christliche Charakter von Tfl. XII, 31 u. 49 keinem Zweifel.

[5] Can. 3 und 7.

in dieser Zeit, daß sie die Frage der gemischten Ehen mit auffälliger Weitherzigkeit behandelten. Während zehn Jahre vorher die spanische Synode zu Elvira gemischte Ehen einfach verboten hatte[1], belegten sie Christinnen, welche heidnische Männer heirateten, mit der leichtesten Kirchenstrafe: sie sollten einige Zeit von der Kommunion ausgeschlossen sein[2]. Der Fall, daß ein Christ eine Heidin ehelichte, wurde nicht in Betracht gezogen: es galt wohl als selbstverständlich, daß eine Ungläubige, die in eine christliche Familie eintrat, Christin wurde. Sechzig Jahre nach der Synode von Arles fand die zu Valence statt; jedermann wußte, daß heidnische Kultushandlungen ungehindert geübt wurden; aber man sprach nicht von Unterdrückung derselben, sondern begnügte sich, den Gläubigen die Teilnahme an heidnischen Opfern und Waschungen zu untersagen. Wurde der Fall gesetzt, daß Christen, die erst im Mannesalter sich der Kirche angeschlossen hatten, zu Klerikern gewählt würden, so sieht man auch daraus, daß der Übergang der Bevölkerung zum Christentum noch nicht zum Abschluß gelangt war[3]. Erst die zweite arelatensische Synode in der Mitte des fünften Jahrhunderts sah eine Pflichtverletzung des Bischofs darin, wenn in seiner Diözese gottesdienstliche Handlungen von Heiden vorkamen; sie bestrafte auch den Grundbesitzer, der solches duldete[4].

---

[1] Can. 15.

[2] Can. 11. Ich kann nicht finden, daß die beiden Bestimmungen von Elvira und Arles sich nur dadurch unterscheiden, daß diese eine Strafe festsetzt, jene nicht, und daß diese den Jungfrauen gilt, jene den Eltern. So Hefele, CG. I S. 211. Der Hauptunterschied ist, daß zu Elvira ein absolutes Verbot ausgesprochen wird: Gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, während man zu Arles die Tatsache der gemischten Ehen mißbilligte, sie zugleich aber als etwas hinnahm, das man nicht hindern konnte: De puellis fidelibus, quae gentilibus iunguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.

[3] Can. 3 (personae, qui se post unum et sacrum lavacrum vel profanis sacrificiis daemonum vel incesta lavatione polluerint) und c. 1 (Verbot der Ordination von digami, wobei nicht zu untersuchen, ob sie initiati sacramentis divinis anne gentiles eine zweite Ehe schlossen). Vgl. Conc. Nemaus. (a. 394) can. 7. Conc. Araus. I (a. 441) can. 12. 15. 18 ff. Arel. II (a. 443 oder 452) can. 1.

[4] Can. 23. Über das Jahr der Synode s. Hefele, CG. II S. 298. Duchesne, Fastes episc. S. 141 Anm. bezweifelt, daß in dieser Zeit eine Synode in Arles stattgefunden habe, der die Kanones angehören, und nimmt an, daß dieselben eine Zusammenstellung von Kanones seien, die vor 450 in Gallien und anderwärts erlassen wurden. Auch nach dieser Annahme darf also der angeführte Kanon benützt werden. Ich zweifle übrigens an dem Recht der Annahme Duchesnes. Die Kanones von Arles

Man fühlte sich in Gallien erst in dem Momente als in einem christlichen Lande, in welchem die Überflutung eines beträchtlichen Teils desselben durch ein heidnisches Volk bereits im Beginne war.

Ähnlich steht es in Bezug auf die kirchliche Organisation.

Wir haben früher bemerkt, daß seit Konstantin die Zahl der Bischofssitze sich beträchtlich mehrte, und daß es schließlich auch in Gallien dahin kam, daß jede Civitas ihren Bischof hatte. In dieser Hinsicht war die Kirche in den belgischen und germanischen Provinzen ebenso gegliedert wie die des Südens. Aber das dort ausgebildete Verwaltungsprinzip war für diese an Städten verhältnismäßig arme Gegenden[1] wenig geeignet: das Netz der kirchlichen Kommunen war zu weitmaschig. Die Folge davon machte sich in der langsamen Ausbreitung des Christentums auf dem Lande bemerklich. Seitdem auch hier die Zahl der Christen sich zu mehren begann, baute man Kirchen auch in den Flecken und Gutsbezirken. Sofort aber traten allerlei Schwierigkeiten bezüglich des Verhältnisses der Landkirchen zu der bischöflichen Kirche und der Landpriester zu dem Stadtbischof an den Tag. In Südgallien suchte man ihnen durch eine Reihe von Synodalbeschlüssen abzuhelfen[2]. Dagegen wurden die rheinischen Kirchen infolge der fränkischen Eroberung und der völligen Umgestaltung der Verhältnisse durch dieselbe von ihnen zunächst nicht berührt. Immerhin zeigen die südgallischen Verfügungen, daß die Bistümer um das Jahr 450 weder innerhalb der eigenen Grenzen konsolidiert, noch klar gegeneinander abgegrenzt waren[3]. Vollends ihre Verbindung zu größeren Kirchenkörpern, wie sie sich im Morgenlande entwickelt hatte, war noch in den Anfängen. Nach orientalischer Analogie würden Trier, Mainz und Köln als Hauptstädte der Provinzen Metropolitansitze gewesen sein, ja der Bischof von Trier hätte das Recht auf die Stellung eines Primas der gallischen Kirche gehabt, da der Prä-

---

werden schon von der 2. Synode von Tours (567) als in Arelatense synodo erlassen zitiert (vgl. can. 21 S. 129 u. 131).

[1] Vgl. Mommsen R. G. V S. 76 ff.

[2] Conc. Arelat. I (a. 316) can. 2; Regense (a. 439) can. 5; Araus. I (a. 441) can. 10 (über Kirchen, die ein Bischof in einer fremden Diözese oder die ein Laie gründet). Conc. Vas. I (a. 442) can. 3: die Priester auf dem Lande haben das Chrisma nicht von dem nächstbenachbarten, sondern von dem Diözesanbischof zu erbitten. Agath. (a. 506) can. 21.

[3] Das letztere ergibt sich daraus, daß die Stifter neuer Kirchen glaubten, dieselben nach ihrem Belieben von dem oder jenem Bischof weihen lassen zu können. Conc. Araus. I can. 10, Arel. II. can. 37, vgl. Tur. (461) can. 9; hier werden die termini a patribus constituti der Bistümer genannt, aber zugleich die Tatsache ihrer häufigen Verletzung.

fektus Prätorio der gallischen Diözese in Trier residierte. Allein die Organisation von kirchlichen Provinzen vollzog sich in Gallien nur langsam. Im Beginn des fünften Jahrhunderts war sie selbst im Süden so wenig abgeschlossen, daß Proculus von Marseille Metropolitanrechte über eine Provinz, zu der Marseille nicht gehörte, lediglich auf Grund seines persönlichen Ansehens erlangen konnte; noch bezeichnender ist, daß man nicht wagte, sie ihm zu entziehen [1]. Zwischen Arles und Vienne wurde in derselben Zeit ein Streit um die Metropolitanwürde geführt, obgleich beide Städte in einer Provinz lagen [2]. Später wird allerdings der Bestand von

---

[1] Conc. Taur. (a. 401) can. 1. Proculus betrachtete sich als Metropolit der prov. Narbonnensis II, obgleich Marseille zur prov. Viennensis gehörte, da die dortigen Gemeinden durch ihn kirchlich organisiert waren, s. o. S. 26 Anm. 1. Dem gegenüber wünschten die Bischöfe von Narbonnensis II einen Metropoliten innerhalb der Provinz zu haben. Die Synode von Turin, welche ein schiedsrichterliches Urteil abgeben sollte, ließ Proculus in seiner Würde, aber nur ihn für seine Person, nicht ihn als Bischof von Marseille. Der Vorgang zeigt, daß es bis dahin in Narbonnensis II noch keinen Metropoliten gegeben hatte, überhaupt wie jung die ganze kirchliche Organisation war.

[2] Ib. can. 2. Der Streit selbst berührt uns hier nicht. Ich verweise neben Lönig I S 463 auf Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne 1890, Schmitz im Hist. Jahrb. 1891 S. 1 ff. und Arnold, Cäsarius S. 182. Für unsere Frage kommt in Betracht, daß der Streit den Beweis liefert, daß es auch in der prov. Viennensis im Anfang des 5. Jahrhunderts keinen allgemein anerkannten Metropoliten gab. Ich glaube nicht, daß Gundlach recht hat, wenn er den Bischof von Vienne als den nicht anzufechtenden alten Metropoliten bezeichnet; denn die Worte: Is totius provinciae honorem primatus obtineat etc., setzen voraus, daß es bisher nicht so gewesen ist, und dasselbe wird durch den Vorschlag der Teilung der Provinz wahrscheinlich gemacht. Gewiß hatte der Bischof von Vienne bisher schon die potestas ordinationum gehandhabt; aber schwerlich er allein. Es gab noch keinen geschlossenen Sprengel. Bei Erklärung der Worte: Qui ex iis approbaverit suam civitatem esse metropolim, scheint mir auch jetzt, daß Thiel (ep. Rom. pontif. gen. I, 152) nicht aber Löning (S. 370) im Rechte ist. Metropolis kann sich nur auf die kirchliche Metropole beziehen; denn wenn auch soeben die Verlegung der Provinzialregierung von Vienne nach Arles vorgenommen war, wie Löning annimmt, so ist, ob eine Stadt Regierungssitz ist oder nicht, stets notorisch, braucht also nicht bewiesen zu werden. In Turin aber forderte man einen Beweis. Das ist nur verständlich, wenn es sich um die kirchliche Metropolis handelte. Dann hatten die streitenden Bischöfe nachzuweisen, daß sie und ihre Vorgänger oberbischöfliche Amtshandlungen in der ganzen Provinz tatsächlich verrichtet hatten. Die Forderung dieses Nachweises kann ich nicht für nichtssagend halten, wie Schmitz S. 22. Man scheint aber in Turin gewußt zu haben, daß dieser

Metropolitansprengeln vorausgesetzt[1]. Aber der Gedanke, daß Gallien eine kirchliche Einheit bilde, taucht erst auf, seitdem die politische Einheit Galliens durch die Gründung des Gotenreichs vernichtet war: er wird durch diese Tatsache hervorgerufen sein.

Man bemerkt ihn nun überall: er war die berechtigte Basis für den Ehrgeiz der Bischöfe von Arles, als Primaten an die Spitze der gallischen Kirche zu treten[2]; er spricht sich in dem Beschlusse der Synode von Vaison aus, daß gallische Bischöfe innerhalb Galliens kirchlicher Pässe nicht bedürften[3]; er führte zu dem Versuch, das Synodalwesen nach orientalischem Muster auszubilden[4]; aber er war undurchführbar: die Teilung Galliens zwischen Goten, Burgundern und Franken machte die Herstellung einer gallischen Provinzialkirche unmöglich.

Der späte Vollzug der kirchlichen Organisation Galliens schließt aus, daß Köln und Mainz schon in der Römerzeit Metropalitan-

Nachweis unmöglich sei, daher der Vorschlag einer Teilung der Provinz. Daraus ergibt sich, daß in derselben die Verhältnisse ebenso lagen wie in der benachbarten narbonnensischen; es gab keinen festen Metropolitansprengel. Übrigens ist klar, daß sobald die Frage angeregt war, eine Regelung erfolgen mußte, und dann nicht nur hinsichtlich der zwei genannten Provinzen, sondern allgemein. Der Anfang des fünften Jahrhunderts war also der Zeitpunkt, in welchem die Metropolitanverfassung in Gallien durchgeführt wurde. Lönings Annahme, daß die kirchliche Organisation Galliens in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts schon weit vorgeschritten gewesen sei, dünkt mich auch angesichts des jungen Ursprungs vieler Bistümer unmöglich. Sie war noch in den Anfängen. Nahmen an den Synoden von Valence und Nîmes Bischöfe der verschiedensten Gegenden Galliens teil, so wird dadurch die Existenz von Provinzialverbänden nicht bewiesen, sondern vielmehr das Gegenteil: es gab keinen größeren Kirchenkörper als das Bistum. Deshalb sonderte man sich nicht in Metropolitansynoden, sondern beriet gemeinsam.

[1] Conc. Reg. (a. 439) can. 2; 7; 10; daß die Einrichtung noch neu war, zeigt der Wortlaut: Admoneant — zur Synode — comprovincales episcopi ii qui peramplioribus, i. e. in metropolitanis civitatibus degunt. Araus. I (a. 441) Unterschrift des Eucherius von Lyon. Arel. II (a. 443 oder 452) can. 5 f. 42. 56. Agath. (a. 506) can. 17.

[2] Vgl. hierüber Löning a. a. O. I S. 463 ff.

[3] Can. 1. Der Beschluß wird begründet mit den Worten: Quia inter circumhabitantes ac sibi pene invicem notos non tam testimonio indigent probi quam denotatione ac denuntiationibus depravati. Die Synode fand am 13. November 442 statt.

[4] Conc. Reg. (a. 439) can. 8. Araus. I (a. 441) can. 29. Arel. II can. 18 f. Wenn Löning, Gesch. d. d. KR. I S. 6, von dem seit langem in Gallien eingebürgerten Institute der Provinzialsynoden spricht, so fehlt hierfür der Beweis.

sitze waren; höchstens kann an oberbischöfliche Rechte von Trier gedacht werden; aber auch sie lassen sich nicht streng beweisen[1].

In jeder Hinsicht befanden sich also die Zustände der Kirche in den Rheinlanden noch im Fluß, als durch die fränkische Eroberung ein wichtiges neues Element in den Werdeprozeß eintrat. Weder die Bekehrung der Bevölkerung zum christlichen Glauben, noch die Organisation der Kirche war zu einem Abschluß gelangt. Und vor allem: ein großer Teil der Kirchenglieder hatte sich dem Christentum zugewandt, nicht aus eigener freier Überzeugung, sondern mehr oder weniger unter dem Zwang äußerer Verhältnisse. Das mußte für die Gesundheit des kirchlichen Körpers die übelsten Folgen haben. Wie stand es mit ihr, mit den in der Kirche herrschenden Anschauungen, mit dem christlichen Leben der Gemeinden? Diese Fragen bedürfen einer eingehenderen Untersuchung.

---

[1] Ich halte die Annahme, Trier sei noch in der Römerzeit kirchliche Metropole der ersten belgischen Provinz gewesen, für möglich. Aber so sicher, wie es nach Marx, Geschichte des Erzstifts Trier 1858 I S. 71, Friedrich a. a. O. I S. 405 ff., Löning a. a. O. I S. 370 f. scheint, ist die Sache keineswegs. Denn jene Annahme beruht nur auf einem Schluß aus der Analogie der südgallischen Verhältnisse, und es ist fraglich, ob er zulässig ist. Beweisen läßt sich die Metropolitanstellung Trier in der altkirchlichen Zeit nicht, s. Görres, Forsch. XVI S. 194 ff. XVII S. 165 ff.

Zweites Kapitel.

# Zur Charakteristik der religiösen und sittlichen Anschauungen.

---

Im Vergleich mit Italien oder Afrika war die Entwickelung der Kirche im nördlichen Gallien auffallend langsam. Die Kirche von Karthago hatte schon eine ruhmvolle und inhaltreiche Geschichte durchlebt, als die Geschichte der Kirche von Trier eigentlich erst begann. Dies Zurückbleiben zeigt sich auch darin, daß die gallische Kirche lange nicht imstande war, eigenartige Erscheinungen hervorzubringen: es gab in ihr keine Lehrgegensätze und keine Verfassungskämpfe, sie hatte weder Häretiker noch Schismatiker. Selbst die großen Gegensätze, die im Süden alle Gemeinden bis in die Tiefe erregten, berührten im Norden kaum die Oberfläche. Wir haben die Spuren davon bemerkt, daß die Woge des Weltverkehrs Männer, die der Gnostizismus in seinen Zauberbann gezogen hatte, an die Ufer des Rheins verschlug.[1] Aber sie blieben vereinzelt; man begegnete wohl Gnostikern, fand aber keine gnostischen Schulen. Ein gallischer Theologe, der tief in die Wirren des arianischen Streits verwickelt war, Hilarius von Poitiers, hat die Kirche seiner Heimat darum gerühmt; er preist ihre Bischöfe wie die Germaniens und Britanniens glücklich, daß sie den apostolischen Glauben bewahrten, ohne von geschriebenen Glaubensformeln etwas zu wissen.[2] Das ist der Preis der Jugendzeit der Kirche; als Hilarius seine Worte schrieb, neigte sie sich auch für das nördliche Gallien und für Germanien ihrem Ende zu.

Denn seit dem Beginne des vierten Jahrhunderts wurden auch

---

[1] Vgl. oben S. 37.

[2] Hilar. de synodis c. 63 Migne X S. S. 523.

die Gemeinden dieser Gegenden in die Kämpfe hinein gezogen, welche die Christenheit des römischen Reichs bewegten. Es ist begreiflich, daß erst seitdem ihre inneren Zustände einigermaßen greifbar hervortreten. Zuerst läßt die donatistische Frage ein Streiflicht auf den kirchlichen Standpunkt der Bischöfe von Köln und Trier fallen. Dann ist es der arianische Streit, in dessen Verlauf einige Männer aus der rheinischen Kirche als mithandelnd und mitleidend neben den großen Führern der Parteien erwähnt werden. Endlich seit dem Ausgang des vierten Jahrhunderts wird es möglich, die geistigen Strömungen zu beobachten, welche das christliche Leben Galliens beherrschten.

Die donatistische Spaltung[1] war zunächst eine Angelegenheit der afrikanischen Kirche von lediglich lokaler Bedeutung; erst im Verlaufe knüpfte sich an die persönliche Frage ein prinzipieller Gegensatz. Dabei trat dann auch zum erstenmal der Fall ein, daß die staatliche Gewalt zur Entscheidung kirchlicher Streitigkeiten mitwirkte. Es war die Konsequenz der religiösen Politik, für die sich Konstantin im Herbst 312 entschieden hatte, daß er sich dem Streit um das karthagische Bistum gegenüber nicht neutral verhielt. Nachdem er durch den Sieg über Maxentius die Herrschaft in Italien und in Afrika errungen hatte, ergriff er für Cäcilian als den katholischen Bischof von Karthago Partei: nicht nur stellte er ihm große Geldsummen zur Verfügung, sondern er wies auch den Prokonsul an, seine kirchlichen Gegner, wenn er es fordere, zur Rechenschaft zu ziehen[2]. Wollten diese ihre Sache nicht verloren geben, so waren sie genötigt, gegen die Erlasse des Kaisers Einsprache zu erheben; sie taten es, indem sie eine Klageschrift gegen Cäcilian einreichten[3]. Nun übertrug Konstantin die Untersuchung und Entscheidung der Klage einer von ihm berufenen Kommission. Indem er neben sechzehn Italienern drei Gallier, Maternus von Köln, Reticius von Autun und Marinus von Arles in sie berief[4], wurde der gallische Eipskopat in den Streit verwickelt. Die Kommission trat am 2. Oktober 313 im Lateran zu Rom zusammen. Die Verhandlungen selbst können hier übergangen werden[5]; von Interesse ist nur der Beschluß. Die römische Kirche hatte

---

[1] Ich habe die donatistische Bewegung hier nicht darzustellen, und verweise auf Völter, Der Urspr. des Donatism. 1883, und Seeck in d. Zeitschr. f. Kirchengesch. X, S. 505 ff.

[2] Brief an Cäcilian bei Euseb. H. e. X, 6; Verfügung an den Prokonsul Anulinus, ib. X, 7.

[3] Bericht des Anulinus bei August. ep. 88, 2 v. 15. April 313.

[4] Brief an Miltiades von Rom bei Euseb. X, 5, 18.

[5] Vgl. Völter a. a. S. 148 ff. u. Hefele, CG. I S. 199 f.

von Anfang an mit Cäcilian Gemeinschaft gehalten: demgemäß erklärte sich die Kommission mit aller Entschiedenheit für ihn und gegen die Donatisten. Sie antworteten mit einer Appellation an den Kaiser. Daraufhin berief dieser, um eine endgiltige Entscheidung zu treffen, eine Synode nach Arles, die erste Repräsentation der katholischen Kirche des Abendlands[1]. Neben Maternus von Köln nahm an ihr auch Agröcius von Trier Anteil; jenen begleitete sein Diakon Macrinus, diesen ein Exorcist Felix[2]. Die Synode beharrte im wesentlichen auf dem Standpunkt der römischen Kommission; es war nicht daran zu denken, daß sie Cäcilian fallen ließ; im Gegenteil, indem sie der Anklage gegenüber, welche nun gegen ihn erhoben wurde, er sei von einem Traditor ordiniert, den Grundsatz proklamierte, daß die von Traditores erteilten Weihen giltig seien[3], machte sie den Zwiespalt unheilbar: denn nun erst trat die prinzipielle Verschiedenheit des Standpunktes an den Tag. Man war so weit entfernt, sie verhüllen oder abschwächen zu wollen, daß man auch in Bezug auf eine analoge Frage — Recht oder Unrecht der Ketzertaufe — von den Afrikanern Verzicht auf eine alte Gewohnheit ihrer Kirche, Anschluß an die von Rom längst vertretene Übung verlangte[4].

Für die Geschichte des Donatismus war die Entscheidung von Arles epochemachend; sie ist auch für die Kenntnis der gallischen Kirche wertvoll; denn sie charakterisiert deren Stellung in doppelter Hinsicht. Schon die novatianische Frage hatte auch Gallien berührt; damals schloß sich Marcianus von Arles den römischen Rigoristen an. Aber er blieb mit seinen novatianischen Sympathien ganz vereinsamt; Faustinus von Lyon und die übrigen Bischöfe traten ihm entgegen[5]. Wenn die Gallier jetzt den Donatismus

---

[1] Über die Synode von Arles vgl. Hefele a. a. O. S. 201 f.; und Völter a. a. O. S. 156 ff. Das Jahr ist unsicher. Die ältere Annahme ist 314; dagegen hat Seeck S. 509 sich für 316 entschieden; gegen ihn Funk in der Tüb. QS. 1890 S. 296 ff.

[2] Die Unterschriften bei Mansi II, 476.

[3] Can. 13: De his, qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis, ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis ab ordine cleri amoveatur. Nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio.

[4] Can. 8: De Afris, quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur, ut accipiat spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc trinitatem, baptizetur.

[5] Vgl. Cypr. ep. 68.

ablehnten, so handelten sie also konsequent. Entscheidend dafür waren wahrscheinlich ihre alten Beziehungen zu Rom. Man weiß von dem Verkehr des Irenäus mit der dortigen Gemeinde. Auch Faustinus und seine Mitbischöfe berichteten über ihren Zwiespalt mit Marcianus an Stephan von Rom, und Cyprian nimmt als selbstverständlich an, daß sie Weisungen, die der römische Bischof ihnen erteilte, ausführen würden. Sie waren offenbar gewohnt, dem Vorgange der hauptstädtischen Gemeinde zu folgen.

Der Anschluß an Rom war ohne Zweifel auch maßgebend für die Parteinahme der rheinischen Kirche im arianischen Streit.

In den Jahren 336 und 337, während Athanasius sich als Verbannter in Trier aufhielt, war Maximin Bischof der gallischen Hauptstadt. Von Anfang an hielt er Kirchengemeinschaft mit dem Führer der Nicäner, wie mit dem ebenfalls nach Gallien verwiesenen Paulus von Konstantinopel. Lag schon hierin ein klares Bekenntnis seines Standpunktes, so nicht minder in seiner Weigerung, mit den Abgesandten der Orientalen zu unterhandeln[1]. Wir haben kein Urteil über die persönliche Bedeutung Maximins; aber schon seine Stellung gab ihm Gewicht. Trier war damals Residenz des abendländischen Kaisers; sein Amt brachte ihn also in Beziehung zu Konstantin II. und Konstans. Wie Athanasius gelegentlich erwähnt, daß er in seiner Gegenwart mit dem Kaiser verhandelte[2], so sprachen auch die Gegner von seinem Einfluß: zum Teil seinen Bemühungen schrieben sie die Berufung der Synode von Sardica zu[3]. Ohne daß er sich an dem literarischen Streite beteiligt[4] oder auf den Synoden eine hervorragende Rolle gespielt hätte, galt er deshalb bei Freund und Feind als einer der Führer der Nicäner[5].

[1] Schreiben der orient. Minorität der Synode von Sardica bei Mansi III S. 137: Maximinum a Treveris propter quod collegas nostros episcopos, quos ad Gallias miseramus, noluerit suscipere et quoniam Paulo Constantinopol. nefario homini ac perdito primus ipse communicavit et quod ipse tantae cladis causa fuit, ut Paulus ad Constantinopolim civitatem revocaretur. Diese Angaben wiederholt Sozom. h. e. III, 11. Vgl. auch Hilar. Fragm. II, 18 Migne X S. 614.

[2] Athan. apol. ad Const. 3. Migne 25, 599.

[3] S. das angeführte Schreiben der Minorität von Sardica S. 131. Daß Maximin in Sardica anwesend war, ist möglich, aber nicht gewiß.

[4] Die gegenteilige Behauptung Friedrichs a. a. O. I S. 228 beruht auf falscher Auslegung der Stelle des Athan., ep. ad. episc. Aeg. et Lib. 8. Dort handelt es sich nicht um Bücher, sondern um Bekenntnisformeln und Athanasius setzt nur den Fall, daß eine solche von orthodoxen Männern wie Hosius, Maximin oder Paulin ausgehe.

[5] Vgl. die angeführte Stelle des Athanasius und die Erwähnungen

Indem ihn die Synode zu Philippopolis neben Julius von Rom und Hosius von Corduba mit dem Bann belegte[1], bezeugt sie nicht nur das große Ansehn, das er genoß, sondern sie läßt auch erkennen, daß ihn seine Gegner fürchteten. Nicht lange danach scheint er gestorben zu sein[2]. Er war der erste Bischof von Trier, der mithandelnd in die allgemeinen kirchlichen Begebnisse eingriff; um so verständlicher ist, daß das Andenken an ihn sich seiner Gemeinde tief eingeprägt hat. Es dauerte nicht lange, so verehrte sie ihn als Patron, der die Stadt vor dämonischen Mächten schützte. Wie seinen Vorgängern Eucharius und Valerius wurde auch ihm in der Folgezeit eine Kirche geweiht, sei es, daß man über seinem Grabe einen Neubau errichtete, oder daß das Volk die Kirche, in der er begraben war, nach seinem Namen nannte. Im sechsten Jahrhundert gehörte die Maximinsbasilika zu den besuchtesten Heiligtümern der Stadt; bei ihr entstand im Verlauf eines der reichsten Klöster Deutschlands[3]

---

im Schreiben der Minorität S. 131 und 137. Hieron. chron. zu 345, ed. Schöne II S. 193.

[1] Mans. III, 136 f.

[2] Daß Hieronymus ihn zum Jahre 345 nennt, beweist nicht, daß er in diesem Jahre gestorben ist. Doch kann er die Synode von Sardica nicht lange überlebt haben, denn den Widerruf des Ursacius und Valens sandte bereits Paulin von Trier an Athanasius, Athan. apol. c. Ar. 58; hist. Arian. ad mon. 26.

[3] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 12; Vit ptr. 17, 4 u. 6; In glor. conf. 92. Die spätere Legende über Maximin gibt die Vit. Maximini, welche dem 8. Jahrh. angehört, A. S. Boll. Mai VII, 21 ff.; eine Überarbeitung derselben verfaßte Servatus Lupus, M.G. Scr. rer. Merov. III, 74 ff. Garenfeld betrachtet das zeitliche Verhältnis beider Schriftstücke als umgekehrt, S. 24 ff. Seine Gründe scheinen mir nicht zwingend; andererseits aber ist die Annahme sehr unwahrscheinlich, daß Lupus, der ausgesprochenermaßen überarbeitete, eine dritte verlorene Vita als Vorlage benützte. Die Legende bezeichnet als Priester unter Maximin die heiligen Castor und Lubentius; eine vita des ersteren A. S. Boll. Febr. II S. 663, des letzteren Okt. VI S. 202. Castor wird als ein in Caradonum (Karden an der Mosel, Kreis Kochem) wirkender Asket bezeichnet, um den sich eine Anzahl Genossen sammelte, der Ursprung der Stiftskirche zu Karden. Lubentius, Schüler Martins von Tours, soll von Maximin zum Presbyter in vico Cubruno (Kobern, an der Mosel bei Koblenz) gemacht worden sein und den Leichnam Maximins aus Aquitanien nach Trier gebracht haben. Die vita Castors gibt sich selbst als jung; die des Lubentius setzt die ausgebildete Maximinlegende voraus. Der Inhalt beider ist deshalb wenig glaubwürdig. Die Übertragung des Leichnams Castors in die nach ihm benannte Kirche in Koblenz geschah durch Erzbischof Hitto (Hetti) am 11. November 836, Transl. s. Castoris in Anal. Bolland. I

Sein Nachfolger Paulinus stand auf demselben Standpunkt wie er, und man hat den Eindruck, daß er sein Ansehen nicht nur seinem Amte, sondern eben so sehr seiner Festigkeit und Geistesschärfe verdankte. Athanasius nannte ihn unter seinen vorzüglichsten Gesinnungsgenossen neben Männern wie Liberius von Rom, Dionysius von Mailand, Lucifer von Cagliari und Eusebius von Vercelli[1]. Und andere haben es ihm hoch angerechnet, daß er nie zu bewegen war, Konzessionen zu machen[2]. Er gehörte zu den wenigen Bischöfen, welche entschieden ablehnten, Athanasius fallen zu lassen[3]. Auf der Synode zu Arles 353 erscheint er als Führer der Opposition. Während Valens von Mursa, das gefügige Werkzeug der Pläne des Konstantius, die Verdammung des Athanasius, offenbar auf Grund politischer Anklagen, forderte und eine dogmatische Diskussion vermieden sehen wollte, bestand er darauf, daß die Synode zuerst in der dogmatischen Frage Stellung nehme, ehe sie über Schuld oder Unschuld seines Freundes entscheide[4]. Dadurch wurde der Plan des Valens, den Lehrstreit durch ein Urteil über die Person des Athanasius zur Entscheidung zu bringen, gekreuzt. Paulin mußte infolge seines Widerstandes in die Verbannung nach Kleinasien gehen. Er sah die Heimat nicht wieder: nach einigen Jahren ist er in Phrygien gestorben[5]. Schon seine Zeitgenossen verehrten den fern von seinem Bischofssitz gestorbenen Bekenner der Homousie als Märtyrer[6].

---

S. 118. Ein altare S. Castoris in villa Rengeresdorf wird unter Erzbischof Theutgaud c. 850 erwähnt, MRh. UB. I S. 86.

[1] Apolog. de fug. s. 4; epist. ad ep. Aeg. et Lib. 8.

[2] Marcell. et Faustini libell. precum 20 f. C. S. E. L. 35 S. 12 rechnet Paulin zu den paucissimis episcopis, qui ne evangelicam apostolicamque fidem violarent, ne impiis adquiescerent, non exilium, non supplicium, nec aliquam atrocitatis mortem recusaverunt.

[3] Sulp. Sev. chron. II, 37 S. 91.

[4] Ibid. c. 39 S. 92; Hilar. ad Const. Aug. I, 8 u. fragm. I, 6 S. 631. Daß Paulin als Führer handelte, folgt daraus, daß er allein verbannt wurde. Auch Athan. hist. Ar. ad mon. 33 und 76 nennt ihn an erster Stelle; übrigens sind bei ihm die Vorgänge in Arles und Mailand nicht auseinander gehalten.

[5] Hilar. contra Const. Imp. 2 u. 11; fragm. I, 6; Sulp. Sev. chron. II, 45 S. 99; Hieron. chron. ad ann. 360.

[6] Hilar. ctr. Const. imp. 11; Marc. et Faust. lib. prec. 77 S. 28. Die in den A. S. Boll. Aug. VI, 676 mitgeteilte Biographie stammt frühestens aus dem Ende des 9. Jahrhunderts, s. Rettberg I S. 189, Garenfeld S. 46 ff. Im Jahre 1883 wurde der in der Paulinskirche befindliche Sarkophag des Paulinus geöffnet; über den Befund s. Bonner Jahrbb. 77 (1884) S. 238 ff. u. 78 S. 167 ff. Vgl. oben S. 31 Anm. 4.

Und hier eröffnet sich nun ein Blick auf die Stellung, welche der Klerus und die Gemeinde von Trier im arianischen Streit einnahmen. Daß man an der Mosel ihm nicht mit demselben leidenschaftlichen Anteil folgte, wie in den morgenländischen Gemeinden, liegt in der Natur der Sache Kirchliche wie politische Fragen führen in der Regel nur dann zu einer tiefer gehenden Erregung weiterer Kreise, wenn sie zu Parteifragen werden. In Gallien fehlte der Parteigegensatz; es gab kaum Anhänger des Arius. Ohne Widerspruch folgte man der Führung der Bischöfe, welche sich für das Recht der nicänischen Lehre erklärten. Daß es in Trier so war, zeigen die Ereignisse nach dem Tode Paulins. Unter seinen Klerikern zeichnete sich als eifriger Athanasianer des Presbyter Bonosus aus: man hört, daß er wegen seiner Treue gegen das nicänische Bekenntnis eine Zeitlang gefangen gehalten wurde[1]. Gerade ihn aber wählte die Gemeinde zum Nachfolger Paulins[2]. Maximin und Paulin hatten sie also mit den Überzeugungen zu erfüllen gewußt, die sie selbst hegten. Die Spaltung, welche später unter den Nicänern hervortrat, ließ Trier nicht unberührt. Es fehlte nicht an Gesinnungsgenossen der Luciferianer[3]: aber sie bildeten die Minorität: des Bonosus Nachfolger Britannius begegnet als Teilnehmer einer der römischen Synoden des Damasus[4].

So gewann die bis dahin fast unbekannte Kirche von Trier im arianischen Streite rasch eine gewisse Bedeutung. Ihre Bischöfe erscheinen als charakterfeste, überzeugungstreue Männer, die den Forderungen, welche die Zeit an sie stellte, gewachsen waren, und die von der Zustimmung ihrer Gemeinde gestützt wurden.

Genannt werden im Verlaufe des arianischen Streites auch die Bischöfe Euphrates von Köln und Servatius von Tongern. Jenen sandte die sardicenische Synode an Konstantius, um die Erlaubnis zur Rückkehr der verbannten Bischöfe zu erwirken. In Antiochia

---

[1] Marc. et. Faust. lib. prec. 77 S. 28.

[2] Die Bischofskataloge von Trier nennen als Nachfolger des Paulin einen Bonosius (S. 298 f.). Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß derselbe identisch ist mit jenem Presbyter des Paulin. Vgl. Friedrich KG. D.'s I S. 241. Garenfeld S. 62 leugnet die Identität beider.

[3] Marc. et Faust. lib. prec. 91 S. 32. Da die Verfasser den Bonosus rühmen, so ist die Spaltung schwerlich unter ihm, sondern erst unter seinem Nachfolger hervorgetreten.

[4] Sulpicius Severus (chron. II, 49 S. 102) kennt einen Britannius als Bischof von Trier, dessen Identität mit dem Britto der Synode zu Valence 374 (Mans. III, 494) und mit dem Britto in dem Schreiben der Synode in Konstantinopel (a. 382 bei Mans. III, 582) Rettberg I, S. 195. Marx. Gesch. v. Trier I S. 68 u. a. annehmen; sie hat nichts gegen sich.

suchten ihn seine kirchlichen Gegner durch den bekannten Bubenstreich zu kompromittieren. Der alte Mann entging hier der Gefahr, die seinem guten Namen drohte[1]; aber er hatte Unglück: eine spätere Fälschung machte ihn zum Ketzer, und erst die moderne Kritik hat sein Andenken von dem Vorwurf befreit, daß er zum Arianismus abgefallen sei[2]. Den Namen des Servatius liest man unter den Beschlüssen von Sardica[3]. In Rimini war er einer der Führer der Occidentalen, jedoch zeigte er sich den Ränken der Hoftheologen nicht in gleichem Maße gewachsen wie Paulin in Arles. An dem kläglichen Ausgang der Synode ist er nicht ohne Schuld[4]. Bewies er hier Mangel an Umsicht und Festigkeit, so nicht minder in seinem politischen Verhalten: er trat in Verbindung mit Magnentius und übernahm es, als sein Gesandter sich zu Konstantius zu begeben. Eine Fügsamkeit in ein politisches Unrecht, die seinen Gesinnungsgenossen im Orient schädlich wurde: sie erweckte den Verdacht gegen Athanasius, daß er in Magnentius eine Stütze gegen Konstantius suche[5].

Wie die Gemeinde zu Trier, so werden auch die zu Köln und Tongern sich durch die dogmatischen Anschauungen ihrer Bischöfe haben bestimmen lassen. Man war ohne Zweifel überall in den Rheinlanden gut nicänisch gesinnt. Aber wer möchte aus dem Bekenntnis zur orthodoxen Formel schließen, daß das, was sie ausspricht, im Mittelpunkte des religiösen Interesses der Gemeinden stand?

Von einer etwas späteren Zeit wissen wir, daß es nicht der Fall war.

---

[1] Athan. Hist. Arian. ad mon. 20 f. Theodor. h. e. II, 6 f.

[2] Auf einer Synode zu Köln 346 soll Euphrates wegen seines Arianismus abgesetzt worden sein. Die Synode, deren Akten bei Mansi II, 1371 ff. sich finden, ist jedoch, wie namentlich Rettberg I S. 123 ff. bewiesen hat, eine Fiktion. Rettberg gegenüber hat Friedrich, I S. 277, die Synode zu retten versucht. Einen weiteren Verteidiger hat sie an Diel, Der h. Maximinus und Paulinus, 1875, gefunden. Bei Wetzer und Welte KL. 7. Bd. 2. Aufl. S. 894 gilt die Echtheit als erwiesen. Dagegen erklärt sie Hefele, CG. 2. Aufl. I S. 628 für unecht. Mit Recht. Genau genommen handelt es sich hier überhaupt nicht um eine kritische Frage. Denn daß eine Tatsache, die i. J. 346 geschehen sein soll, und die zum erstenmal 400 Jahre später von einem Autor bezeugt wird, der mendacia astruxit tam manifesta, ut facile deprehendantur (Krusch, M.G. Scr. rer. Mer. III S. 71), und deren weitere Zeugen sämtlich von diesem abhängig sind, tatsächlich nicht bezeugt ist, liegt auf der Hand.

[3] Ath. apol. c. Ar. 50.

[4] Sulp. Sev. chron. II, 44 f. S. 97 f.

[5] Athan. apol. ad. Const. imp. 9.

So großes Gewicht man in den letzten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts auf den Gegensatz zum Arianismus legte, wirklich beschäftigt wurden die Gläubigen doch weit mehr von der Frage nach der Stellung des Christen zu dieser Welt. Nicht ein dogmatisches, sondern ein ethisches Problem war maßgebend für die religiöse Anschauung und das religiöse Leben.

Ein Spiegelbild der Zustände Galliens in dieser Zeit bieten die Erzählungen des Sulpicius Severus. Durch Abstammung und Wohnort gehörte er dem südlichen Teile des Landes an; doch auch für den mittleren und nördlichen ist sein Zeugnis von Wert. Jedermann weiß von seiner innigen Verbindung mit Martin von Tours; auch zu Bewohnern von Trier aber hatte er persönliche Beziehungen [1]. Seine Schriftstellerei galt zumeist der Verherrlichung Martins; ohne es zu wollen, gibt er dabei Zeugnis von dem tiefen Zwiespalt, welcher die Christenheit Galliens trennte: auf der einen Seite standen die engen Kreise, in welchen die mönchische Frömmigkeit Pflege fand, auf der anderen nicht nur die meisten Gemeindeglieder, sondern auch der größte Teil des Klerus, der sich bestimmt ablehnend gegen diese Art der Religiosität verhielt.

Asketen und Vereine von solchen traf man da und dort in Gallien. Wir lassen hier die vielbesprochene Frage nach dem Ursprung des Mönchtums unberührt: für uns kommt es nur auf die Tatsache an, daß es in dem Gebiete, das uns interessiert, Asketenvereine gab: wir müssen versuchen, eine Vorstellung von dem Geist zu gewinnen, der in ihnen lebte. Im Jahre 386 fanden einige Freunde Augustins in den Gärten vor der Stadt Trier ein Häuslein, in welchem „etliche Knechte Gottes, geistlich Arme, deren das Himmelreich ist“, wohnten: sie führten ein gemeinsames Leben, suchten ihre Erbauung in Büchern wie der Lebensbeschreibung des ägyptischen Antonius; in der Stadt wußte man kaum von ihnen [2]. Nach diesem Bild wird man sich die meisten Asketenvereine zu denken haben. Es handelte sich um freie Vereinigungen Gleichgesinnter, nicht um Anstalten, die für eine lange Dauer bestimmt waren: sie kannten den Zwang von Regeln und Statuten nicht, hatten auch keine festgefügte Organisation. Auf das engste waren die „geistlich Armen“ hin und her im Lande miteinander verbunden: die Verschiedenheit des Geschlechtes und der Nationalität trennte sie nicht, Römer und Kelten schlossen sich eng aneinander an [3].

---

[1] Ep. 3, 3 S. 146: Seine Schwiegermutter Bassula wohnte in Trier.

[2] August. conf. VIII, 6.

[3] Sulp. Sev. dial. 1, 1 S. 152: Ego et Gallus, vir mihi et propter

Entfernte Gesinnungsgenossen wurden aufgesucht, um sich in gemeinsamem Gespräch zu erbauen[1]; mit einem Gefühle, gemischt von Bewunderung und Neid, lauschte man den Berichten über die Großtaten der orientalischen Asketen[2]. Man stand in regstem Briefwechsel: jedes beschriebene Blättchen eines Freundes schien wert, daß man es kennen lernte und anderen mitteilte[3]. Das allverehrte Vorbild war Martin von Tours.

Unwillkürlich wird man an die Gottesfreunde des Mittelalters erinnert. Wie diese, so lebten die Asketen im Gefühl der unmittelbaren Nähe des Göttlichen: so gewiß waren ihnen die Verheißungen des Herrn, daß sie Wunder schauten, schon deshalb, weil er sie verheißen hat[4]. Martins Leben schildert sein Biograph als ununterbrochenes Gebet: beim Lesen der Schrift, bei allem, was er tat, blieb ihm die Gebetsstimmung[5]. Es kostete ihm keinen Kampf, auf alles eigene Wünschen zu verzichten und sich in völliger Gelassenheit in Gottes Willen zu ergeben[6]; nichts vermochte das Gleichgewicht des Geistes bei ihm zu stören[7]. Das Äußere, Diesseitige war wie wertlos. Als die Freunde Martins ihn auf seinem letzten Krankenlager bequemer legen wollten, um ihm Erleichterung zu verschaffen, wehrte er ihnen mit den Worten: Laßt mich, Brüder, lieber den Himmel anschauen als die Erde, damit der Geist, der sich zur Reise anschickt, zum Herrn gerichtet sei[8].

Die religiöse Anschauung war dabei nicht beherrscht von dem Gegensatz von Sünde und Gnade, sondern von dem dieser und

---

Martini memoriam — ex illius enim discipulis erat — et propter sua merita carissimus.

[1] Id. ep. 1, 1 S. 138: Cum ad me plerique monachi venissent etc. Dialog. 3, 1 S. 198.

[2] Id. Dialog. 1, 3 ff. S. 154 ff.; 24 ff. S. 176 ff.

[3] Sulpicius Severus macht der Bassula scherzend Vorwürfe, daß sie alles, was er schreibe, zu erhaschen wisse: Nullam mihi domi chartulam, nullum libellum, nullam epistulam reliquisti: ita furaris omnia, ita universa divulgas (ep. 3, 1 S. 146).

[4] Sulp. Sev. dial. I, 26 S. 178: Qui Martinum non credit ista fecisse, non credit Christum ista dixisse.

[5] Id. Vit. Mart. 26 S. 136.

[6] Id. ep. 3, 12 S. 148; Nihil in voto suo ponens aut voluntati relinquens totum se Domini arbitrio potestatique committens.

[7] Id. Vit. Mart. 27 S. 136: Nemo unquam illum vidit iratum, nemo commotum, nemo maerentem, nemo ridentem: unus idemque fuit semper, caelestem quodammodo laetitiam vultu praeferens extra naturam hominis videbatur.

[8] Id. ep. 3, 15 S. 149.

jener Welt. Die Frage der Sündenvergebung fand die einfachste Lösung: sie zu erlangen bedarf es nichts, als daß man von Sünden lasse; Bedenken darüber, ob die Sünden vergeben seien, erschienen wie diabolische Anfechtungen. Denn diese Heiligen schauten den Teufel und seine Gesellen; die stummen Zweifel der Seele über das eigene Handeln gestalteten sich ihnen zu Worten des Vorwurfs, die ihnen entgegengeschleudert wurden, die man abwehren konnte durch eine trotzige Erwiderung. Was stehst du da, blutiges Untier, rief Martin auf dem Sterbebette dem Satan zu, den er zu erblicken glaubte, du findest nichts an mir; mich nimmt Abrahams Schoß auf[1]. Und auch wo das Gefühl der Sünde als Schmerz der Seele über dieselbe empfunden wurde, löste der Schmerz sich schließlich auf in die Sehnsucht nach jener Welt ohne Sünde. Sulpicius Severus gestattet uns in einem seiner Briefe einen Blick in seine Stimmung. Da du weggegangen warst, schreibt er an seinen Freund Aurelius, blieb ich allein in meiner Zelle sitzen, und es stiegen in mir die Gedanken auf, die mich so oft beschäftigen: die Hoffnung auf die Zukunft, der Ekel an der Gegenwart, der Schrecken vor dem Gericht und die Furcht vor der Strafe: so kam ich dazu, wie ich davon ausgegangen war, daß die Erinnerung an meine Sünden mich mit Traurigkeit erfüllte[2]. Es ist nicht zu verwundern, daß man in eschatologischen Erwartungen lebte. Das Auftreten falscher Propheten, wovon man sich erzählte, bestärkte in der Überzeugung, daß die Erscheinung des Antichrists unmittelbar bevorstehe. Martin versicherte den Seinen, es sei kein Zweifel, daß der Antichrist schon geboren, schon in das Knabenalter eingetreten sei. Man bemerkt, welchen Eindruck die Behauptung machte: Sulpicius Severus merkte sich das Jahr, in dem sie ausgesprochen wurde[3].

Um des Gegensatzes zu dieser Welt willen liebte und suchte man die Knechtgestalt des Christentums. Martin hielt es für eine teuflische Versuchung, als er einmal glaubte den Herrn zu schauen im Königsgewand, umstrahlt von Purpurlicht: nimmer will ich glauben, rief er der Erscheinung zu, daß Christus anders kommt als in der Gestalt des Leidenden, Gekreuzigten[4]. Wie hätte man davon lassen können, die Niedrigkeit des Christentums auch im eigenen Leben darzustellen? darin lag ja der Beweis, daß man

---

[1] Ibid. Vgl. Vit. Mart. 6 S. 116; 22 S. 131 u. 23 S. 132.

[2] Ep. 2, 1 S. 142.

[3] Vit. Mart. 24 S. 133; dial. II, 14 S. 197.

[4] Vit. Mart. 24 S. 134. Martin führt als Grund an: Non se . . Jesus Dominus purpuratum nec diademate renidentem venturum esse praedixit.

nicht von dieser Welt war, daß man nicht ewigen Nachruhm, sondern ewiges Leben erstrebte, daß man es erlangen wollte nicht durch Schreiben, Streiten und Philosophieren, sondern durch Frömmigkeit, Heiligkeit, Entsagung[1]. Das ging bis ins kleinste: Martin suchte etwas darin, daß sein Aussehen unscheinbar, sein Gewand schmutzig, sein Bart struppig war[2]. Sulpicius Severus, der bei allem, was er schrieb, sich als ein Mann beweist, dem der Sinn für Richtigkeit und Schönheit der Form angeboren war, redete sich ein, daß ihm gerade hieran nichts liege[3]. Diese Weltentsagung galt als an sich wertvoll; man war überzeugt, die Welt werde überwunden durch den Verzicht auf sie: das war der Kriegsdienst, in welchem man so bereitwillig kämpfte und ausharrte[4]. Wenn man Martin von Tours den Märtyrern gleichstellte, so vor allem um seines asketischen Lebens willen[5]. Er selbst hatte diesen Ton angegeben: sein tägliches Gespräch, erzählt sein Biograph, war, daß man die Lust der Welt und ihre Last lasse, um dem Herrn Jesus frei und ungehindert folgen zu können: er urteilte, Paulin von Nola, der Millionär, der Mönch ward, habe allein unter den Zeitgenossen die Gebote Christi erfüllt: sein Beispiel seinen Schülern vorzuhalten, wurde er nicht müde.[6]

Konnte es anders sein, als daß die Männer, welche das ganze Leben von diesem Punkte aus beurteilten, unfähig wurden, die rechte sittliche Stellung im Leben zu finden? Martin von Tours forderte die Entlassung aus dem Heere am Tage vor der Schlacht[7]. Und wenn Sulpicius Severus klagte, daß das schlimmste Übel, an dem Gallien leide, die falsche Gerechtigkeit sei, so lag in diesem Satze ein erstaunlicher Mangel an sittlichem Urteil; denn Sulpicius sprach ihn anläßlich folgenden Vorfalls aus: einem Manne, der Frau und Kind verlassen hatte, um sich dem asketischen Leben zu widmen, kamen Gewissensbedenken über das Recht seines

---

[1] Vgl. Vit. Mart. 1 S. 110 f.

[2] V. Mart. 9 S. 119: Die Bischofe erklären: indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem.

[3] V. Mart. praef. S. 110.

[4] Sulp. Sev. ep. 3, 13 S. 148: Martin betet: Gravis quidem est, Domine, corporea pugna militiae et iam satis est, quod hucusque certavi; sed si adhuc in eodem labore pro castris tuis stare me praecipis, non recuso, etc.

[5] Id. ep. 2, 8 f. S. 143.

[6] Id. Vit. Mart. 25 S. 135.

[7] Ib. 4 S. 114. Charakteristisch ist besonders, daß Sulpicius Severus seinen Helden zwar gegen den Vorwurf der Feigheit verteidigt, ihm aber der Gedanke nicht kommt, daß in der Verweigerung des Kampfes selbst ein Unrecht lag.

Schrittes: er gab ihnen nach und verließ das Kloster. Daß er das tat, das nannte Sulpicius den trügerischen Schein der falschen Gerechtigkeit[1].

So dachte man in den Kreisen, in welchen der religiöse Gedanke eine Macht war. Man hatte ihm eine Richtung gegeben, welche die Einwirkung auf die Welt unendlich erschweren mußte. Und man hatte auch nicht die Absicht, auf die Welt zu wirken: was die Asketen wollten, war, die eigene Seele retten, vielleicht noch einzelne andere dem Satan und den Dämonen gleichsam abgewinnen.

Dabei hatten die Mönche das Gefühl, vereinsamt dazustehen; sie rächten sich für die mangelnde Teilnahme ihrer Zeitgenossen durch das herbste Urteil, das sie über sie fällten. Nicht ohne einen gewissen Hochmut zogen sie sich von der Berührung mit der Menge zurück. Die Einleitung des dritten Dialogs des Sulpicius Severus spricht hier klarer, als es der Verfasser wohl beabsichtigte: es steht eine Menge Laien vor der Türe, sie wünschen die Erzählungen über Martin mit anhören zu dürfen, die ein keltischer Schüler desselben versprochen hatte; aber man läßt nur die Mönche und ein paar Kleriker ein: die übrigen habe mehr die Neugierde als die Religiosität hergeführt[2].

Das Gefühl der Vereinsamung war nicht unbegründet. Vor allem war den gebildeten Heiden die Frömmigkeit der Mönche fremdartig und unverständlich. Wenn man Martin von Tours rühmt, weil er das Christentum unter der bäuerlichen Bevölkerung verbreitete, so muß man daneben doch die andere Tatsache stellen, daß den Übergang der Gebildeten zur christlichen Religion nichts so sehr hinderte, als das Mönchtum, dessen eifrigster Pfleger er war. Man sieht es aus Namatian: „die lichtscheuen Männer, die sich mit einem griechischen Wort Mönche nennen“, waren ihm ein Rätsel, und sie stießen ihn ab; er verstand nicht, wie man die Gaben des Glücks fliehen, freiwillig elend sein könne, um nicht elend sein zu müssen, wie es möglich sei, zu wähnen, daß die Gottheit sich am Schmutze weide, und er empfand etwas wie Haß gegen Menschen, von denen er urteilte, daß sie Zauberkünste übten schlimmer als Circe; während diese nur die Leiber verwandelte, verwandelten sie die Seelen[3].

---

[1] Dial. I, 21 f. S. 174 f.

[2] Dial. 3, 1 S. 199: Tum Aper, nequaquam, inquit, istos nobis admisceri convenit, quia ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt. Sulpicius mißbilligt das, man läßt ihm zu Gefallen noch zwei Männer zu: ceteri sunt repulsi.

[3] De redit. s. I, 439 ff.:

Nicht nur bei Heiden begegnet dieses völlige Nichtverstehen, dieses entschiedene Ablehnen des mönchischen Ideals, sondern auch bei Christen. Es ist eine Tatsache von großem Gewicht, daß die Gemeinde zu Tours den ausgesprochensten Gegner des Asketentums, Brictius, zu Martins Nachfolger wählte.[1] Die Gebildeten dachten zum Teil kaum anders als Namatian: Ambrosius von Mailand zeichnet nicht ohne einen Zug von Humor das Entsetzen, das die vornehme Verwandtschaft befiel, als Paulinus von Nola Mönch ward[2]. Edler war die Betrübnis des Ausonius über diesen Schritt seines jüngeren Freundes, aber die milde Freundlichkeit der Worte beider Männer vermag den entschiedenen Gegensatz ihrer Anschauung nicht zu verhüllen[3]. Daß er sich zum asketischen Leben entschlossen hatte, das galt Paulin als Entscheidung für Christus;

---

Processu pelagi iam se Capraria tollit;
Squallet lucifugis insula plena viris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo vivere teste volunt.
Munera fortunae metuunt, dum damna verentur:
Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?
Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri,
Dum mala formides, nec bona posse pati?

v. 517 ff.:

Aversor scopulos, damni monumenta recentis:
Conditus hic vivo funere civis erat.
Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,
Nec censu inferior coniugione minor,
Impulsus furiis homines terrasque reliquit
Et turpem latebram credulus exul adit.
Infelix putat illuvie caelestia pasci
Seque premit laesis saevior ipse deis.
Num, rogo, deterior Circaeis secta venenis?
Tunc mutabantur corpora, nunc animi.

[1] Vgl. über ihn Sulp. Sev. dial. 3, 15 S. 213 und Greg. Tur. H. Fr. II, 1 S. 59.

[2] Ambros. ep. I, 58: Haec ubi audierint proceres viri, quae loquentur? Ex illa familia, illa prosapia, illa indole, tanta praeditum eloquentia migrasse a senatu, interceptam familiae nobilis successionem, ferri hoc non posse. Et cum ipsi capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suscipiunt sacra, si forte Christianus vir attentior sacrosanctae religioni vestem mutaverit, indignum facinus appellant. Vgl. Paulin selbst poem. 10 v. 286 ff.:

stultus diversa sequentibus esse
Nil moror, aeterno mea dum sententia regi
Sit sapiens.

[3] Paulini poem. 10 f. und Auson. ep. 23—25; die ersteren sind die Antwort auf die letzteren.

er zweifelte nicht, daß er, um ihm ganz zu gehören, auf den Genuß seines Reichtums verzichten, brechen müsse mit der weltlichen Dichtung und Literatur. Einst hatte sie ihn gefesselt; jetzt erschien sie ihm ungöttlich, ja widergöttlich: wer sich ihr weiht, kann das Gesetz Christi nicht erfüllen, das Licht des Herrn nicht schauen. Er entsagte ihr gerne; denn sein Glück fand er in der Überzeugung, mit Christo Gemeinschaft zu haben: was er der Seele ist, was er ihr gibt und was er von ihr fordert, pries er begeistert dem Freunde. Man kann seine Worte nicht lesen, ohne von der Kraft und Innigkeit der Religiosität, die sich hier äußert, berührt zu werden: aber Ausonius wurde nicht davon ergriffen. Er hatte kein Wort der Erwiderung auf das, was Paulinus über die Gemeinschaft mit Christus gesagt hatte; aber trauernd sprach er als Tatsache aus, was jener nicht anerkennen wollte, daß das alte Verhältnis zwischen beiden zerstört sei: Zerbrochen haben wir, Paulinus, das Joch — die Freundschaft, die sie von den Eltern her verband —, zerbrochen, nicht durch beider, sondern durch des einen Schuld, durch deine. Und wenn er die Hoffnung nicht aufgab, daß es nicht immer so bleiben werde, so geschah es, weil auch er an Gebetserhörung glaubte: aber er betete, daß Paulinus zu seinen herrenlosen Gütern zurückkehre[1]. So weit war er davon entfernt, dem Schritte Paulins irgendwelche Berechtigung einzuräumen, er schien ihm irreligiös. Nichts zeigt deutlicher, wie tief der Gegensatz der Überzeugungen war. In diesem Falle litten unter ihm zwei edel denkende Männer; anderwärts sprach er sich schroff und roh aus. In den asketischen Kreisen las und hörte man mit wirklicher Erbauung die unmöglichsten Wundergeschichten: es waren ja Großtaten Gottes, welche die Gegenwart erlebte. Die Weltleute dagegen nahmen sie mit ziemlich geringschätziger Skepsis auf; sie waren sehr geneigt, sie einfach für Lügen zu erklären[2]. Jenen war Martin von Tours ein Heiliger, der allen Märtyrern, ja wohl gar den Aposteln gleichstand[3]; von diesen konnte man beinahe verächtliche Urteile über den heiligen Mann hören, und was

---

[1] Ep. 25 v. 112 ff.:

Certa est fiducia nobis,
Si genitor natusque dei pia verba voventum
Accipiat, nostro reddi te posse precatu,
Ne sparsam raptamque domum lacerataque centum
Per dominos veteris Paulini regna fleamus.

[2] Sulp. Sev. Dial. I, 26 S. 178; II, 13 S. 196: Minime mirum, si in operibus Martini infirmitas humana dubitavit, cum multos hodie videamus nec Evangeliis credidisse. III, 50 S. 203.

[3] Id. Chron. II, 50 S. 103.

schlimmer war, in den Augen mancher Gebildeten war zwischen ihm und dem, was man eine komische Figur nennt, kein großer Unterschied[1].

Bei diesem schroffen Gegensatz der Anschauungen kam ungemein viel auf die Stellung an, welche die Bischöfe einnahmen. Es scheint zweifellos, daß sie sich in Gallien zum größten Teil zu den Gegnern des Mönchtums hielten[2]. Martin von Tours hatte das zu erfahren. Schon seine Wahl geschah unter Widerspruch der Bischöfe[3]; und der Zwiespalt blieb. Die Wunder, an denen seine Schüler sich erbauten, begegneten bei niemand so viel Unglauben, als bei seinen Standesgenossen[4]; sein eigener Klerus arbeitete ihm entgegen[5]; er war in Gallien völlig isoliert, schließlich kam es soweit, daß er Jahre lang keine Synode mehr besuchte, überhaupt von allen Zusammenkünften der Bischöfe sich ferne hielt[6]. Stellten sich die Bischöfe dem Vorkämpfer des Mönchtums so wenig freundlich gegenüber, so konnten sie unmöglich die Institution begünstigen, die er förderte. Die Beschlüsse der Synode von Nîmes, an welcher teilzunehmen Martin ablehnte, zeigen denn auch das lebhafteste Mißtrauen gegen die Orientalen, die als die geborenen Vertreter der mönchischen Frömmigkeit im Occident angesehen wurden, wie gegen die einheimischen Asketen[7].

---

[1] Id. Dial. III, 15: Martinum a principio militiae actibus sorduisse, et nunc per inanes superstitiones et fantasmata visionum ridicula prorsus inter deliramenta senuisse. Vgl. ep. 1, 1; auch Greg. Tur. H. Fr. II, 1 S. 59. Hier verspottet Brictius die Art seines Auftretens.

[2] Sulpicius Severus erkundigt sich Dial. 1, 2 bei Postumianus nach der Lage der Mönche im Orient, quia in his regionibus inter ista quae vivimus ipsa nobis vita fastidio est. Postumian antwortet mit einer Frage nach dem gallischen Klerus: An isti omnes, quos hic reliqueram sacerdotes, tales sint, quales eos antequam proficiscerer noveramus. Die Antwort ist: Non solum illos de quibus interrogas nihilo meliores quam noveras factos, sed unum illum nostri quondam amantem, in quo respirare ab istorum insectationibus solebamus, asperiorem nobis fuisse quam debuit.

[3] Id. Vit. Mart. 9.

[4] Dialog. I, 26: Postumian erklärt, überall in der Welt sei Martin bekannt und anerkannt. Quo miserior est regio ista nostrorum, quae tantum virum, cum in proximo habuerit, nosse non meruit. Nec tamen huic crimini miscebo populares: soli illum clerici, soli nesciunt sacerdotes, nec immerito nosse illum invidi noluerunt, quia si virtutes illius nossent, sua vitia cognovissent. Horreo dicere quae nuper audivi infelicem dixisse nescio quem, te in illo libro tuo plura mentitum.

[5] Ib. 2, 1; 3, 15.

[6] Ib. 3, 13 S. 211.

[7] Vgl. can. 1 u. 5 (Hefele, CG. II S. 62 f.). Wenn Hefele die vielen,

Den Grund für die ausgesprochene Abneigung des Episkopats gegen das Asketentum sahen die Mönche in der verkehrten sittlichen Richtung des Klerus, in seinem Stolz und seiner Prachtliebe[1]. Man ist gewohnt, sich dies Urteil anzueignen, und von dem Gegensatze Martins zu dem „verweltlichten“ Klerus Galliens zu sprechen. Und sicher fehlte es nicht an unwürdigen Gliedern unter der höheren wie unter der niederen Geistlichkeit[2]. Gleichwohl ist es nicht zulässig, das Urteil der einen Partei einfach als richtig anzuerkennen. Der Gegensatz war mindestens ebenso sehr durch die Grundsätze und die Lebensanschauung der Mönche als durch die Verweltlichung der Bischöfe bedingt. Die Asketen erkannten nur in denen, welche religiös in ihrem Sinne lebten, Knechte Gottes; sie stellten das Christliche in ausschließenden Gegensatz zu der Welt und ihrer Kultur, zu den Voraussetzungen des staatlichen und sozialen Lebens. Dagegen war der Episkopat bereits zu einer sehr weltlichen Macht geworden und wurde es täglich mehr. Das beruhte im letzten Grund darauf, daß die christliche Kirche im sozialen Körper der Zeit eine sehr bedeutende, vielleicht die bedeutendste Genossenschaft bildete; es war die Frucht einer Entwickelung, die zu ändern oder aufzuhalten nicht in der Macht des einzelnen stand. Infolgedessen war es unmöglich, daß die Bischöfe ein Leben der Weltflucht und Weltentsagung führten, wie die Mönche es forderten; sie konnten sich dem Organismus gegenüber, dessen Glieder sie waren, nicht lediglich negativ verhalten: die Beziehungen zu den Trägern der staatlichen Gewalt,

---

welche de ultimis orientis partibus venientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, für Manichäer erklärt, so gibt der Kanon selbst dazu kein Recht; zur Charakteristik dieser Orientalen bietet er den einzigen Zug, daß sie speciem simulatae religionis sibi imprimunt; demnach waren die Leute Asketen, aber keine manichäischen, sonst hätte nicht ihr Ausschluß vom Altardienst, sondern aus der Kirche verfügt werden müssen. Can. 5 ist gegen diejenigen gerichtet, welche sub specie peregrinationis de ecclesiarum collatione luxuriant. Das waren wohl zumeist Eingeborene, die nach Rom und anderen Orten wallfahrteten.

[1] Sulp. Sev. Dial. 1, 21 S. 173: Si quis clericus fuerit effectus, dilatat continuo fimbrias suas, gaudet salutationibus, inflatur occursibus, ipse etiam ubique discurrit: et qui antea pedibus aut asello ire consueverat, spumantibus equis superbus invehitur: parva prius ac vili cellula contentus habitare erigit celsa laquearia, construit multa conclavia, sculpit ostia, pingit armaria, vestem respuit grossiorem, indumentum molle desiderat, adque haec caris viduis ac familiaribus mandat tributa virginibus, illa ut byrrum rigentem, haec ut fluentem texat lacernam. Vgl. 2, 12.

[2] Vgl. die von Arnold, Cäsarius S. 115 zusammengestellten Belege.

die sich nicht vermeiden ließen[1], die Anforderungen der Gemeinden, denen sie sich nicht entziehen durften, hätten es nicht zugelassen: denn daß die Ansprüche, welche die letzteren erhoben, durch einen mönchischen Bischof nicht befriedigt wurden, zeigt die vorhin erwähnte Wahl des Brictius in Tours: man wollte nicht wieder einen Heiligen, man nahm lieber einen Weltmann[2].

Man muß diese Zustände im Sinne haben, um das Verhalten des gallischen Episkopats und besonders der Bischöfe von Trier im Priscillianischen Streit zu verstehen. Die Lehre Priscillians war überall durchtränkt von asketischen Vorstellungen. Er forderte vollständige Lösung von dieser Welt: in der Taufe legt der Christ „das schmutzige Dunkel weltlicher Handlungen“ ab; nur wer Eltern und Kinder, Vermögen und Würde, ja auch die eigene Seele verachtet und so Gott mehr liebt als die Welt, erfüllt genau genommen seine Pflicht. Er gehört zu den Gerechten, die durch die selige, freiwillige Armut die Wurzel alles Übels in sich ertöten. Denjenigen dagegen, die diese Stufe nicht erreichen können, und die in der Mitte oder unten stehen bleiben, wird lediglich die Hoffnung auf Vergebung nicht abgeschnitten[3]. Wie so oft verband sich mit dem asketischen ein enthusiastisches Element: man glaubte an die Fortdauer des prophetischen Charisma[4]. Aber darin lag kein Gegensatz zum priesterlichen Amt: im Gegenteil, Priscillian sah in ihm die Nachfolge Christi, die völlige Hingabe an seinen Dienst: er selbst ließ sich zum Bischof wählen, andere seiner Gesinnungsgenossen strebten danach, gewählt zu werden[5]. Es ist leicht möglich, daß gerade hierdurch der Gegensatz des spanischen

---

[1] Ich erinnere, daß die politische Fügsamkeit des Episkopats den Mönchen nicht ohne Grund Anstoß gab, Sulp. Sev. Vit. Mart. 20.

[2] Eine Parallele bietet die Verjagung des Heros, eines Schülers Martins aus seinem Bistum zu Arles, Prosp. Chron. z. J. 412 S. 466; auch die Bischöfe hielten nur zum Teil an ihm fest.

[3] Ich habe hier weder die Lehre noch das Schicksal Priscillians darzustellen, und verweise darüber auf Loofs, Theol. Lit. Ztg. 1890 S. 7 ff. und v. Schubert in der 2. Aufl. von Möllers Lehrb. der KG. I S. 535 ff. Mit Parets (Priscill., ein Ref. des 4. Jahrh.'s, Würzburg 1891) Auffassung bin ich nich einverstanden. Die im Text benützten Stellen stehen Tract. II S. 34—36, can. 37 S. 125; vgl. Tract. VII S. 82 ff., IX S. 90 f.

[4] Tract. I S. 32: Non desperamus loqui de eo, quia nullius prohibens aut intercipiens spiritum certo profetiae fine conclusit, sed ut omnes qui credent eum libere de eo loquerentur indulsit etc.

[5] Tract. II S. 35: Legentes quod qui quemquam amplius quam Deum diligeret discipulus eius esse non potest, alii nostrum iam in ecclesiis electi deo, alii vita elaborantes, ut eligeremur, catholicae pacis sequebamur quietem.

Episkopats noch verschärft wurde. Dagegen mußte Martin von Tours geneigt sein, Priscillian billiger zu beurteilen: mochte seine Lehre Bedenken erregen, sein Leben zeugte für ihn. Aber Martin stand auch hier allein. Die gallischen Bischöfe gingen Hand in Hand mit Ithacius[1], dem ausgesprochenen Gegner jeder asketischen Richtung, der in den Sturz des Priscillianismus auch das Mönchtum zu verflechten suchte[2]. Britannius von Trier erscheint völlig mit ihm einverstanden. Als er während des Streites starb, wurde zu seinem Nachfolger ein Mann gewählt, der auch die Achtung der Mönchspartei besaß, Bischof Felix: einen heiligen Mann nannte ihn Sulpicius Severus, wert in einer besseren Zeit Bischof zu sein[3]. Es ist ein Beweis, wie sehr die einzelnen unter der Herrschaft des Parteiurteils standen, daß auch er das an Priscillian begangene Unrecht nicht erkannte: er beharrte auf dem Standpunkt seines Vorgängers. Die Folge war der Abbruch der Kirchengemeinschaft zwischen ihm und Ambrosius von Mailand. Er führte zu einem länger dauernden Schisma zwischen Trier und den oberitalienischen Kirchen[4]. Noch die Turiner Synode von 401 versagte allen gallischen Bischöfen die Kirchengemeinschaft, die nicht mit Felix brachen[5].

Empfänglichkeit für die Lehren Priscillians war bei den Laien auch diesseits der Pyrenäen vorhanden. Sulpicius Severus erzählt, daß er in Aquitanien, als er auf seiner Reise nach Rom dorthin kam, glänzend empfangen wurde[6]. Aber so verhielten sich offenbar nur die von der asketischen Stimmung beherrschten Kreise; die Haltung des Volkes wurde durch seine alte Abneigung gegen das

---

[1] Sulp. Sev. chron. II, 49 ff.

[2] Ib. II, 50: Hic stultitae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare ieiuniis, tamquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret. Man vgl. das den Priscillianisten sympathische Urteil des Pacatus (Paneg. Theod. Aug. d. 29): Obiciebatur enim atque etiam probabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas.

[3] Sulp. Sev. dial. III, 13. Eine Lebensbeschreibung des Felix in den A. S. Boll. Mart. III, 622. Sie ist jung, da sie die Normannenverwüstung von 882 voraussetzt; vgl. Garenfeld S. 70 ff. Neben der Lokallegende schöpft sie aus Sulpicius Severus. C. 4 ff. berichtet sie ausführlich über die zu Ehren der Trierischen Thebäer von Felix erbaute Marienkirche.

[4] Vgl. Ambros. ep. I, 24 u. 26. Der verschiedene politische Standpunkt wirkte selbstverständlich mit.

[5] Can. 6.

[6] Chr. II, 48. Er nennt Elusa und charakterisiert dabei die dortige Gemeinde als bona et religioni studens.

Asketentum bestimmt: sie war feindselig. In Bordeaux hat der Pöbel eine Anhängerin Priscillians ermordet[1]. Von Priscillianisten in den Rheinlanden hören wir nicht, obgleich der Schlußakt der Tragödie Priscillians in Trier spielte. Aber es ist sicher, daß es dort an Männern nicht fehlte, deren Gesinnung der seinen verwandt war. Denn wie früher gnostischer Aberglaube so fand am Ausgang des vierten Jahrhunderts manichäische Spekulation bereiten Boden auch im nordöstlichen Gallien[2].

Es ist unverkennbar, daß die kirchlichen Verhältnisse Galliens sich während des vierten Jahrhunderts wenig günstig entwickelten. Das Christentum war nun eine vom Staat anerkannte, und wurde bald die von ihm begünstigte Religion: aber nicht so schnell, als man hätte erwarten können, eroberte es die Welt. Ein großer Teil der Bevölkerung hielt sich nach wie vor von ihm ferne, oder ließ sich den christlichen Namen gefallen, ohne vom christlichen Glauben ergriffen, ja nur berührt zu sein. Die Kirche mußte unter der Art leiden, wie sich die Christianisierung der römischen Welt vollzog. Wo sollte die sittliche Frucht herkommen, wenn die meisten ihrer Glieder mehr durch kaiserliche Edikte als durch die Predigt des Evangeliums zur Annahme des christlichen Glaubens bewogen wurden? Das Schlimmste war, daß jene Einheit der Überzeugung, die einst Hilarius gerühmt hatte, verloren ging. Diejenigen, welche im christlichen Glauben ihr höchstes und edelstes Besitztum erkannten, welche sich ernstlich bemühten, das ganze Leben ihm gemäß zu gestalten, waren auf dem Wege, eine kleine engherzige Sekte zu werden, ohne Sinn für den Weltberuf der Kirche. Gerade dadurch wurden die Gebildeten ihnen und ihrem Glauben abgeneigt: er erschien ihnen wie eine Versündigung an der Kultur. Die Anschauungen gingen so weit auseinander, daß auch Freunde sich gegenseitig nicht mehr verstanden, daß die verschiedenen religiösen Richtungen innerhalb des Christentums sich nicht mehr achteten. Der Klerus war nicht imstande, das Auseinanderstrebende zu vereinigen: er sah mit einem gewissen Stolz auf die Armseligkeit der Mönche herab und suchte die asketische Strömung zurückzudämmen. Dadurch gewann er nicht einmal in den Augen der gebildeten Weltmenschen; denn diese bemerkten die religiöse Kraft

[1] Prosp. Chron. z. J. 385 S. 462: Burdigalae quaedam Priscilliani discipula, nomine Urbica, ob impietatis pertinaciam per seditionem vulgi lapidibus extincta est. Der dortige Bischof Delfinus war ein ausgesprochener Gegner Priscillians, Sulp. Sev. chr. II, 48.

[2] Brandt, Über die dualistischen Zusätze und die Kaiserreden bei Lactantius, Wiener Sitzungsberichte Bd. 118, 1889, VIII.

bei den Asketen wohl[1], für welche die Bischöfe kein Auge hatten. Die asketischen Kreise aber wurden zurückgestoßen, verbittert: die Mönche waren geneigt, in den Klerikern Nachfolger der Pharisäer und Schriftgelehrten zu erblicken.

Sulpicius Severus mag starke Farben gewählt haben, aber das trostlose Urteil, mit dem er seine Chronik schließt, ist schwerlich ganz unzutreffend: unter den Unseren war unaufhörlicher Streit entbrannt, der nun schon fünfzehn Jahre lang in häßlicher Zwietracht dauert und auf keine Weise beigelegt werden kann; es ist am Tage, daß der Zwiespalt der Bischöfe alles in Verwirrung und Unordnung gebracht hat; durch Haß oder Gunst, Furcht, Veränderlichkeit, Neid, Parteiung, Willkür, Habsucht, Stolz, Träumerei und Trägheit ist alles verschlechtert, die Majorität kämpft gegen eine geringe Minderheit Wohlgesinnter mit heillosen Ratschlägen und Bestrebungen, die nicht zu brechen sind: dabei aber wird das Volk Gottes, werden alle Guten verlacht und verhöhnt.

---

Das fünfte Jahrhundert brachte keine Besserung. Die äußere Lage Galliens verschlimmerte sich; war die Provinz bisher gefährdet, so wurde sie nun bedrängt, verwüstet, ihrer Grenzlande beraubt[2]. Der Rhein konnte nicht mehr behauptet werden; bereits im Anfang des fünften Jahrhunderts erschien Trier so ernstlich bedroht, daß die Stadt sich nicht mehr zum Sitze der römischen Regierung eignete: seit dieser Zeit residierte der Statthalter in Arles. Die römische Herrschaft im nördlichen Gallien befand sich bald in völliger Auflösung.

Daß die Kirche während dieser stürmischen Jahrzehnte in ihrem äußeren Bestand Schaden litt, liegt in der Natur der Sache. Das Vordringen der Germanen ging wenigstens anfangs Hand in Hand mit dem Zurückdrängen der römischen, d. h. christlichen Bevölkerung: die Folge war, daß eine Menge Kirchen vernichtet wurde. Auch tiefer im Lande wurde während der unaufhörlichen Kämpfe eine große Anzahl derselben zerstört. Von Metz z. B. ist überliefert, daß bei der Verwüstung der Stadt durch die Hunnen

---

[1] Vgl. das Urteil des Pacatus S. 63 Anm. 2.

[2] Vgl. z. B. Orientii common. II, 181 ff. S. 234.

Per vicos, villas per rura et compita et omnes
Per pagos, totis inde vel inde viis
Mors, dolor, excidium, [strages], incendia, luctus,
Uno fumavit Gallia tota rogo.

Ähnlich Paulini epigr. v. 10 ff. S. 503.

allein das Oratorium des h. Stephan erhalten blieb[1]. Dagegen Neubauten hörten beinahe ganz auf. Sidonius Apollinaris erwähnt einmal die Einweihung eines eben vollendeten Baptisteriums: es sei etwas Großes, urteilt er, daß Bischof Elaphius von Rodez in einer Zeit eine neue Kirche gebaut habe, in der andere kaum die alten auszubessern wagten[2]. In der Tat lassen sich nur wenige kirchliche Neubauten aus den Briefen des Sidonius belegen: eine Kirche in Lyon, der Neubau der Martinskirche in Tours; auch Gregor von Tours erwähnt nur einige[3]. Und wenn man baute, so baute man schlecht: die von der Gemahlin und der Schwester des Sidonius erbaute Basilika des h. Antolian in Clermont war nach kaum hundert Jahren schon baufällig.[4]

Man könnte vermuten, daß durch das Unglück, das Gallien und seine Bewohner traf, die religiöse Empfänglichkeit vertieft, besonders die asketische Richtung verstärkt wurde. Es trat das Gegenteil ein. Mit der staatlichen Ordnung lösten sich auch die letzten Bande der Frömmigkeit und Sittlichkeit; begreiflich, daß die Kluft, welche die Asketen von der Menge der Christen trennte, sich nicht schloß, sie wurde immer tiefer.

Den allseitigsten Blick auf die Zustände gewährt Salvian, für uns wegen seines Zusammenhangs mit den Rheinlanden von doppeltem Interesse. Denn er wohnte zwar in Marseille, aber von Geburt gehörte er dem nordöstlichen Gallien an. Und er bewahrte für seine Heimat lebhafte Teilnahme. Trier galt ihm als die ausgezeichnetste, die reichste Stadt Galliens: so bezeichnete er sie wohl, ohne daß er für nötig hielt, ihren Namen zu nennen; vielleicht war sie seine Vaterstadt. Nicht viel anders sprach er von Köln; die Hauptstadt des untern Germaniens schien ihm beinahe so großartig wie Trier; er hatte Verwandte in ihr, die von dem unglücklichen Schicksal der Stadt mit betroffen wurden[5].

Salvians Urteil über seine Zeit lesen wir in seinem Buch

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. II, 6. An die Tatsache knüpfte sich sofort eine Legende, die Gregor mitteilt.

[2] Ep. IV, 15 S. 67.

[3] Ib. II, 10; IV, 18; vgl. indes VI, 12 an Patiens von Lyon: Omitto per te plurimis locis basilicarum fundamenta consurgere, ornamenta duplicari; doch möchte ich auf diese Schmeichelei nicht zu viel Gewicht legen. Eine Anzahl in dieser Zeit erbaute Kirchen erwähnt Greg. Tur. H. Fr. II, 14—17; vgl. X, 31 ff.; De virtut. Jul. 2.

[4] Greg. Tur. In glor. mart. 64 S. 531.

[5] Über Salvian s. Ebert, Litt. des MA. I, 2. Aufl., S. 459 u. meinen Artikel in der P. R.-E. XIII, 2. Aufl., S. 317. S. ist um 400 geboren, um 480 lebte er noch in hohem Alter, s. Gennad. de vir. ill. 67.

über die göttliche Weltregierung, oder wie der Titel ursprünglich schärfer lautete, über das gegenwärtige Gericht. Es ist eine Schrift von energischer Beredsamkeit und kräftiger Überzeugung, zwar einseitig im Urteil, aber um so nachdrücklicher in der steten Wiederholung, in der unermüdlichen Variation desselben Gedankens: die Wurzel des öffentlichen Unglücks liegt im sittlichen Verfall des Volks.

Schon der Anlaß des Buchs ist ein Beweis, daß die Frucht des allgemeinen Unglücks nicht Frömmigkeit gewesen ist. Salvian schrieb zur Verteidigung des Glaubens wider den Unglauben. Er sah, daß skeptische Zweifel an der göttlichen Weltregierung die Gemüter erfüllten; daß der traurige Wahn, Gott kümmere sich nicht um die irdischen Dinge[1], unzählige Christen beherrschte und entnervte. Er glaubte zu bemerken, daß der Gedanke an das göttliche Wirken in der Weltanschauung seinen Zeitgenossen vollständig fehle[2]: alles mögliche liebten und verehrten sie, nur Gott gelte im Vergleich mit allem nichts[3]. Der Schmerz und die Entrüstung darüber drängten ihn zum Schreiben. Und man kann nicht bezweifeln, daß sein Urteil richtig war; denn er war nicht der einzige Mann, der den um sich fressenden Unglauben bemerkte: kurz vor ihm war ein unbekannter gallischer Dichter als Verteidiger der göttlichen Vorsehung gegen seine Zeitgenossen aufgetreten[4]. Auch in dem Bilde, das Orientius von den Höllenqualen entwirft, gedenkt er ausdrücklich der Gottesleugner[5].

Diese Steigerung des Unglaubens ging parallel mit der Zunahme der Zahl der Christen. Aber daß das Volk sich zu den kirchlichen Handlungen drängte, machte Salvian in seinem Urteil nicht irre: er sah in der Teilnahme am Gottesdienst vielfach nur äußeres Werk, ohne Wahrheit und ohne Gehalt[6]. Und verglich er den Besuch des Theaters mit dem der Kirche, so schien ihm die letztere leer; denn ungezählte Tausende von Christen füllten

---

[1] De gubern. Dei I, 1.

[2] De gub. Dei VII, 35: Si quando nobis prosperi aliquid praeter spem nostram et meritum deus tribuit, alius hoc adscribit fortunae, alius eventui, alius ordinationi ducum, alius consilio, alius magisterio, alius patrocinio, nullus deo.

[3] Ib. VI, 36.

[4] Das fälschlich dem Prosper zugeschriebene Gedicht de providentia divina (Migne 51) ist durch Zweifel an der göttlichen Weltregierung hervorgerufen. Es stammt von einem Gallier um d. J. 417; vgl. v. 33 f. Ebert, a. a. O. S. 317.

[5] Commonit. II, v. 313 S. 239.

[6] De gub. Dei III, 47 ff.

die weiten Sitzreihen der Schauspielhäuser[1]. Das Christentum hatte die alte Leidenschaft des Volks für diese Art von Lustbarkeiten nicht auszurotten vermocht: sie erreichte jetzt erst ihren Höhepunkt. Wie sie das Volk berückte, zeigt nichts so deutlich, als daß nach der dritten Eroberung Triers die Bewohner um Einrichtung neuer circensischer Spiele petitionierten; sie meinten, das würde am meisten zur Hebung der Stadt beitragen[2]. Der Gehalt der öffentlichen Spiele aber war kein anderer wie vordem: nach wie vor war das Theater die Domäne der Unsittlichkeit. Salvian urteilt: Was dort geschieht, kann man nicht nennen, ja man kann sich nicht daran erinnern, ohne daß man sich selbst besudelt[3].

So war es in allen Stücken: das Christentum erwies sich als machtlos, die allgemeine Sittlichkeit zu heben: so viel die Kirche an Bekennern zugenommen habe, klagte Salvian, so viel auch an Lastern; in demselben Maße, als ihr Besitz gewachsen sei, habe die Zucht in ihr abgenommen[4]. Wie viele Glieder der Kirche finde man, die nicht Trunkenbolde, Schwelger, Ehebrecher, Hurer, Räuber, Schlemmer, Diebe oder Mörder seien. Ich frage, so ruft er aus, das Gewissen aller Christen: Wer ist davon nicht etwas oder alles? Man findet leichter einen, der alles das ist, als einen, der nichts davon ist; denn beinahe das ganze Volk ist sittlich so herabgekommen, daß es in der Christenheit gewissermaßen eine Art Heiligkeit ist, weniger lasterhaft zu sein[5].

Nicht den geringsten sittlichen Ertrag der erduldeten Leiden meinte Salvian wahrnehmen zu können. Auf das bestimmteste bestritt er, daß die Christen aus dem allgemeinen Unglück gelernt hätten: keine Sünde sei verschwunden, ja schlechter seien die Menschen geworden, als sie vorher waren[6]. Das ist die Überzeugung, die er in immer neuen Wendungen vortrug: alles was war, ist dahin oder verändert, die Sünden allein sind gewachsen; von dem früheren Frieden, dem früheren Glück ist nichts geblieben als die Lasterhaftigkeit, durch welche das Glück verscheucht wurde.[7]

---

[1] Ib. VI, 20; 37. Wie die Teilnahme am Abendmahl abnahm, zeigt der 18. Kanon von Agde, der diejenigen für exkommuniziert erklärte, die nicht wenigstens an Weihnachten, Ostern und Pfingsten kommunizierten.

[2] Ib. VI, 85.

[3] Ib. VI, 14 ff.

[4] Id. Ad. eccl. I, 1, 3 S. 225.

[5] Id. de gub. Dei III, 44 ff.

[6] Ib. VI, 66 ff. 72 ff.; hier der Satz: Omnes ferme praecelsiores viros calamitatibus suis factos fuisse peiores, mit bestimmter Beziehung auf Trier.

[7] Ib. VI, 98.

Das schärfste Wort war ihm nicht zu scharf, um die Christengemeinden zu charakterisieren, sie seien ein Auswurf von Lastern[1].

Das Überzeugende der Schilderungen Salvians beruht darauf, daß er überall ins einzelne geht. Es mag erlaubt sein, ihm hierin zu folgen. Er spricht von Städten, die er namentlich nennt; er erzählt, was er selbst in Trier gesehen hatte: der rasende Leichtsinn, die wahnwitzige Genußsucht der Bevölkerung sei durch alles, was über die Stadt kam, nicht zur Besinnung gebracht worden; während die Zerstörung drohte, seien die Vornehmen bei Gastmählern gelegen ohne Gedanken an ihre Ehre, ihr Alter, ihren Stand, ihren Namen, vollgefressen, berauscht, brüllend, wie wahnsinnig[2]. Nicht anders in Köln: die Stadt wurde erobert während eines Gelages der Großen[3]. Er charakterisiert sodann die einzelnen Stände, ihre Grundsätze und ihr Verhalten. Die Versunkenheit der Sklaven ist eine Tatsache, die er nicht beweist, sondern als anerkannt betrachtet. Aber er fragt nach der Ursache, und er findet die Schuld in dem Verhalten der Herren, die ihre Pflichten gegen die Sklaven völlig außer Augen ließen: diese seien diebisch, aber weil man sie hungern lasse; sie lögen, aber aus Furcht vor der Tortur; zu fliehen würden sie genötigt durch die Quälereien und Mißhandlungen, vor denen es keinen Schutz gebe; sie haschten gierig nach jedem Schein von Genuß und Vergnügen, weil sie nichts ihr eigen nennen könnten als den Hunger[4]. Es ist eine Unsumme sozialen Elends, in das solche Worte einen Blick gewähren; aber es konnte diese Höhe nur erreichen, da das öffentliche Gewissen abgestumpft war, wenn es sich um Recht oder Unrecht einem Sklaven gegenüber handelte. Als Salvian schrieb, bekannten sich die meisten Sklavenbesitzer zum Christentum: aber auf ihr Verhalten war das ohne Einfluß: das Los der Sklaven wurde trotz der fortschreitenden Christanisierung der römischen Welt nicht besser, sondern schlechter, die Zahl der Sklaven wurde nicht kleiner, sondern größer.

Ähnlich verhält es sich mit der Lage der Masse des Volks.

---

[1] Ib. III, 44: Ipsa ecclesia, quae in omnibus esse debet placatrix Dei, quid est aliud quam exacerbatrix Dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum.

[2] Ib. VI, 72 ff.

[3] Ib. VI, 77: Ut principes urbis ipsius ne tunc quidem de conviviis surgerent, cum iam urbem hostis intraret.

[4] Ib. IV, 13 ff.; 29. VII, 3. Vgl. den Sklavenaufstand in Bazas „armata in caedem specialem nobilitatis“ c. 415, Paulini Pellaei Euchar. v. 332 ff. S. 304.

Wenn Salvian nach den Ursachen des gewaltigen Rückgangs in den Besitzverhältnissen Galliens forscht, so läßt er das politische Sinken des römischen Reichs außer Betracht. Es ist der Mangel seiner Auffassung, daß er diesen Faktor nicht in Ansatz bringt[1]. Er hat nur ein Auge für den zweiten, den ethischen. Und überzeugend hat er nachgewiesen, daß die rücksichtslose Ausbeutung der Schwächeren durch die Stärkeren ein Hebel des steigenden Elends war. Der Egoismus hatte jede Scheu abgeworfen; das Bewußtsein, daß die Ausnützung der eigenen günstigen Situation zur Schädigung des Nächsten sittlich verwerflich sei, war verschwunden, und bei der Schwäche des Staats gab es keine Macht, welche hemmend und regelnd eingreifen konnte.

Im einzelnen nennt Salvian unter den Ursachen der wachsenden Verarmung[2] vor allem die ungerechte Verteilung der öffentlichen Lasten[3]: sie entsprach nicht der Steuerkraft; denn die Abgaben mußten vornehmlich von der Menge der kleinen Leute getragen werden. In diesem Zusammenhange spricht er Gedanken aus, die man erstaunt, bei einem Schriftsteller des fünften Jahrhunderts zu lesen; er erhebt sich zu Desiderien, die erst im modernen Staat ihre Verwirklichung gefunden haben: das Ausgabebewilligungsrecht der Steuerzahler, die Verpflichtung der Verwaltung zur Rechnungsablage; er erblickt schon darin eine Ungerechtigkeit, daß diejenigen, welche die Ausgaben aufzubringen hatten, bei dem Beschluß über dieselben nicht gehört wurden[4], daß keine Kontrolle über die Anlage der Steuern und ihre Verwendung bestand[5]. Einen zweiten Grund des Verderbens sah er in der Korruption der Beamten: man kaufte die Ämter, und um den Kaufpreis zu beschaffen, wurde die Bevölkerung geplündert[6]; besonders die Finanzbeamten be-

---

[1] Man vergleiche z. B. das Schicksal Paulins von Pella, Euchar. v. 291 ff. S. 302 ff.

[2] De gub. Dei VI, 52: Recesserunt a nobis copiae veteres, recesserunt priorum temporum facultates.

[3] Ib. V, 28: . . quod omnium onus non omnes sustinent, immo quod pauperculos homines tributa divitum premunt et infirmiores ferunt sarcinas fortiorum.

[4] Ib. V, 30: Decernunt potentes quod solvant pauperes; decernit gratia divitum quod perdat turba miserorum; ipsi enim in nullo sentiunt, quod decernunt.

[5] Ib. V, 32: Miserrimi pauperes sic totum hoc, quod diximus, solvunt, quod qua re vel qua ratione solvant penitus ignorant. Cui enim licet discutere cur solvat, aut cui permittitur explorare quid debeat?

[6] Ib. IV, 21: Quid est aliud dignitas sublimium quam proscriptio civitatum? aut quid aliud quorundam quos taceo praefectura quam praeda?

trachteten ihre Stellen nur als Gelegenheit zum Raub[1]. Gerade bei dem Abgabenwesen tritt es zu Tage, daß die Besitzenden die Macht, die ihnen ihre Stellung und ihr Kapital verliehen, unbedenklich zur Unterdrückung ihrer Mitbürger anwandten: sie wußten die Absicht der dann und wann gewährten Steuererleichterungen zu vereiteln; den Vorteil von denselben hatten nur die Reichen, während die Lasten der Ärmeren blieben oder zunahmen; sie wurden für die meisten geradezu unerträglich[2]. Wurden dadurch bisher freie Bürger genötigt, sich in den Schutz der Mächtigen zu stellen, so mußten sie das mit ihrer gesamten Habe erkaufen; ihren Kindern blieb nichts[3], das Ende war, daß die Familie in die Sklaverei herabsank[4]. Nicht unerwähnt läßt Salvian schließlich die Schädigung des Volks durch die Händler, meist orientalischer, semitischer Abkunft, welche die Städte Galliens erfüllten, und deren Geschäftigkeit nur von ihrer Unzuverlässigkeit übertroffen wurde[5].

Über alle Stände fällt Salvian das herbste Urteil: das Leben der Kaufleute sei Betrug und Meineid, sie glaubten jedes Wort verloren, das nicht einen klingenden Gewinn bringe; die Kurialen charakterisiere die Ungerechtigkeit, die Offizialen die Verleumdung, die Soldaten der Raub[6]; schon deshalb sei der Adel verderbt, weil Adel und Reichtum identisch seien. Kein Glied der Nobilität sei frei von Mord und Unzucht; besonders den letzten Punkt hebt Salvian stark hervor; die Wurzel des Übels sieht er in der Sklaverei; einer Sklavin gegenüber fühlte man sich durch keine Schranke gebunden[7].

Einen allgemeinen Bankerott der Frömmigkeit wie der Sittlichkeit behauptete demnach Salvian; doch einen lichten Punkt kannte er mitten im Verfall: den Kreis der Asketen oder, wie er

---

vgl. § 20; 74 f.; V, 17 ff. Vgl. über die Richter Sickel, Westd. Zeitschr. 1896 S. 114 f.

[1] Ib. V, 25.

[2] Ib. IV, 30 f. V, 35. V, 28: Nec alia causa est, quod sustinere non possunt, nisi quia maior est miserorum sarcina quam facultas.

[3] Ib. V, 38 ff.

[4] Ib. V, 45: Quos esse constat ingenuos vertuntur in servos. Man sieht, wie wenig von einem Zurückgehen der Sklaverei durch den Einfluß des Christentums die Rede sein kann.

[5] Ib. IV, 69 spricht Salvian von negotiatorum et Syrorum omnium turbae, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt.

[6] Ib. III, 50 f.; IV, 69. V, 18.

[7] Ib. III, 52 ff. IV, 17 ff. 22 ff. 69 f. V, 17 ff. VII, 15 ff. Man vgl. die Selbstbekenntnisse Paulins von Nola, z. B. carm. 1, 81 ff. bei (Mai) Nicet. et Paul. script., Romae, 1827, u. Paulins v. Pella Euchar. v. 154 ff. S. 297 f.

sie nennt, der Religiosen und der wenigen Weltlichen, die ihnen gleich oder mindestens ähnlich seien durch die Güte und Gerechtigkeit ihres Wandels[1]. Trotz der weit verbreiteten Abneigung gegen die Asketen hatte das Mönchtum Fortschritte gemacht. Das Wirken Martins von Tours war nicht vergeblich und es fehlte ihm nicht an Nachfolgern, die in seinem Geiste weiter arbeiteten: bereits gab es auch eine Anzahl fester klösterlicher Stiftungen. Martin selbst legte den Grund zu zwei Klöstern, Ligugé bei Poitiers und Marmoutier bei Tours; er vereinigte in dem letzteren ungefähr achtzig Mönche[2]. Als der große Mönchsvater starb, strömten zu seiner Beerdigung die Asketen von nah und fern zusammen. Sulpicius Severus schätzt ihre Zahl auf etwa zweitausend[3]. Das fünfte Jahrhundert sah zahlreiche neue Gründungen[4]; zu den Jüngern Martins gesellten sich Männer aus dem südlichen Gallien, auch Einwirkungen aus dem Osten und Westen der römischen Welt sind zu bemerken. Von einem Schüler Martins, Namens Maximus, ist das Kloster Chinon in Touraine gestiftet[5]. In derselben Zeit entstand in Poitou S. Jouin[6] und S. Maixent[7]. Eine tiefgreifende Tätigkeit entfaltete im mittleren Gallien der Abt Ursus: er stammte aus dem Süden, aus Cahors, und wirkte zuerst in der Diözese

---

[1] De gub. Dei IV, 62. Vgl. Orient. Common. II v. 325 ff. S. 240.

[2] Sulp. Sev. V. Mart. 7 u. 10; Greg. Tur. De virt. Mart. IV, 30 S. 657.

[3] Sulp. Sev. Ep. 3, 18. Martin starb um 400.

[4] Ein kritisch gesichtetes Klosterverzeichnis Galliens ist mir nicht bekannt. Das Verzeichnis der Klöster bis zum Jahre 800 in Dict. of chr. antiq. II, 1243 ff. ist eine unbrauchbare Arbeit, wenn es überhaupt den Namen Arbeit verdient. Ich nenne nur solche Klöster, welche nachweislich vor d. J. 500 bestanden und lasse den Süden und den Westen (Victricius von Rouen) außer Betracht. Eine bequeme Übersicht über die in Betracht kommenden Heiligenleben gibt A. Molinier, Les sources de l'hist. de France I Paris 1901.

[5] Mon. Cainonense, Gregor. Tur. In glor. conf. 22 S. 761 f., vor 463 gestiftet. Der Stifter des Klosters, Maximus, hielt sich eine Zeitlang in dem Kloster auf der Insula Barbara in der Saône auf. In Chinon hat Brictius, der Nachfolger Martins, eine Kirche gebaut. H. Fr. X, 31.

[6] Mon. Enixionense (Enessio), hier wurde Paternus von Avranches erzogen, Ven. Fort. V. Pater Abr. 3.

[7] Eine kurze Lebensbeschreibung des Maxentius in den A. S. Mab. I, S. 560 ff.; sie ist nicht dieselbe, welche Gregor von Tours kannte, vgl. H. Fr. II, 37, sondern jünger; denn das Ereignis, welches der letztere erzählt, ist in ihr weiter ausgeschmückt. Eine erweiternde Bearbeitung ist die lange Biogrophie in den A. S. Boll. Juni V S. 169 ff. Maxentius stammte aus Agde; er starb nach Mabillon um 515. Gregor erwähnt das Kloster zu 507. Maxentius lebte damals als Reclusus.

Bourges, dann im Bistum Tours, hier werden zwei, dort drei Klöster als von ihm gegründet bezeichnet[1]; offenbar war die Empfänglichkeit des Volks für die mönchischen Anschauungen in der Umgebung von Tours größer als sonstwo, eine Nachwirkung der Tätigkeit Martins. Mit Ursus zu vergleichen sind die Brüder Romanus und Lupicinus, welche sich in die Einöden des Jura zurückzogen und dort Schüler sammelten[2]; der Mittelpunkt ihrer Klosterstiftungen war das monasterium Condatiscone[3]: von da ging die Gründung der benachbarten Klöster S. Lupicin und Romainmontier aus[4]. Im Norden waren die nächsten Klöster Moutier S. Jean und S. Seine in der Diözese Langres, jenes die Stiftung eines Asketen Namens Johannes, der in hohem Alter um das Jahr 544 starb[5], dieses von dem etwas jüngeren Abt Sequanus gegründet[6]. Im Süden lag nicht allzuweit das etwas jüngere Kloster S. Moritz in Wallis[7],

---

[1] Über Ursus Greg. Tur., V. ptr. 18; er stiftete in der Diözese Tours das mon. Senaparia (Sennevières) und das mon. in Loccis (Loches, eine Kirche wurde hier durch Bischof Eustochius von Tours erbaut, H. Fr. X, 31); in der Diözese Bourges die Klöster Tausiriacus (Toiselay), Onia (Heugne), Pontiniacus (?). Ursus war ein Zeitgenosse des gotischen Königs Alarich.

[2] Greg. Tur. Vitae patr. 1, S. 664 ff.; Vitae patr. Jurens. Rom., Lup., Eug. in den M.G. Scr. rer. Merov. III, S. 125 ff. Über die letzteren Biographien s. Krusch in der Einleitung u. in den Mélanges J. Havet, 1895, S. 39 ff. Er zeigt, daß sie erst ein Werk des 9. Jahrhunderts, also als Quelle unbrauchbar seien, ein Ergebnis, gegen das Duchesne Mélanges d'archéol. XVIII S. 3 ff. Widerspruch erhoben hat. Die Zeit der Stftung ergibt sich daraus annähernd, daß c. 5 S. 666 Lupicinus unter dem Burgunderkönig Chilperich († um 470) als Greis bezeichnet wird.

[3] Später S. Oyand de Joux, endlich S. Claude genannt. Longnon l. c. S. 199.

[4] Lauconnus und Romanum monasterium.

[5] Mon. Reomaus. Vit. Johan. Reom. 2 MG. Scr. rer. Mer. III, S. 503; vgl. über diese Biographie Krusch, Mitt. des Inst. f. öst. Gesch. F. XIV (1893) S. 385 ff. Über Greg. Tur. de glor. conf. 85 die Anmerkung von Krusch S. 803. Die Stiftung des Klosters fällt um 450.

[6] Segestrum. Greg. Tur. de glor. conf. 86 S. 804, vgl. Vita Joh. Reom. 14 S. 512. Eine junge Biogr. des h. Sequanus in den A.S. Mab. I S. 249. Nach Mabillon starb Sequanus um 580.

[7] Monasterium Agaunense. Als Stifter nennt Gregor von Tours Hist. Fr. III, 5 S. 111 f. den Burgunderkönig Sigismund; Marius von Aventicum gibt als Stiftungsjahr 515 an (chron. S. 234). Die Stiftung fällt also vor den Regierungsantritt Sigismunds. Bruchstücke aus der phrasenhaften Weiherede des Avitus von Vienne M.G. Auct. ant. VI, 2 S. 145 f. vgl. S. 133 u. 180. Über die Vita abbat. Acaunensium M.G. Scr. rer. Merov. III, S. 171 ff.

berühmt durch die Sage von der thebaischen Legion. Orientalische Einflüsse begegnen in der Auvergne: der Stifter des Klosters des h. Cyricus war ein persischer Abt, namens Abraham, der als Wundertäter galt[1]. Aber auch ein britischer Bischof und Mönch verweilte eine Zeitlang in Clermont[2]. So ging die Saat, die Martin von Tours ausgestreut hatte, auf.

Salvian war erfüllt von hoher Bewunderung für das Mönchtum. Sein religiöses und sittliches Ideal sah er in dem Kreise der Asketen verwirklicht: frei von allen Hemmnissen folgten sie dem Wege des Heilands und Gemeinschaft mit dem Herrn Jesus erwürben sie sich wie durch ihre Heiligkeit, so auch durch ihre Armut: als Nachfolger Christi ehre er sie, als seine Abbilder liebe er sie, als seine Glieder bewundere er sie[3]. Sie galten ihm als die Freunde Gottes; das Psalmwort wandte er auf sie an: Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, deus (Ps. 138, 17). Sein Feuer, das sonst nur im Zorn gegen das Unrecht lodert, wird zu heller Begeisterung für die Personen, wie für die Lebensrichtung der Mönche.

Sie war die gleiche wie früher. Das zeigen schon die angeführten Äußerungen Salvians: die Mönche zogen sich aus der Gemeinschaft der Welt zurück, um in der Gemeinschaft mit Gott nach Vollkommenheit zu streben und sie zu erlangen[4]. Die Welt

---

Krusch in der Einleitung und in den Mélanges J. Havet S. 44 ff. Sie ist nach ihm ein Werk des 9. Jahrhunderts, also wertlos.

[1] Sid. Apoll. ep. VII, 17; hier auch die von Sidonius verfaßte Grabschrift des Abts.

[2] Riochatus antistes ac monachus; er verkehrte auch mit Faustus von Reji, der wie bekannt ebenfalls ein Britte war; vgl. Sid. Apoll. ep. IX, 9 S. 157.

[3] Ad. eccl. II, 13 S. 249.

[4] Vgl. Eucher. de laud. erem. 43: Nihil concupiscunt — die Mönche —, nihil desiderant nisi eum tantum quem solum desiderantes concipiscunt. Dum beatam quaerunt vitam, beatam agunt: eamque et dum adhuc ambiunt, iam consequuntur. Itaque optant a peccatoribus segregari? iam segregati sunt. Castam possidere vitam volunt? possident. Omne in Dei laudibus tempus habere ambiunt? habent. Desiderant gaudere sanctorum coetibus? gaudent. Christo frui cupiunt? Christo fruuntur. Zu vgl. ist ferner, was Orientius Common. II, 336 ff. von den secreti hominum turbinibus monachi sagt:

Qui nunc spernentes blandae oblectamina famae,
Venturi sperant praemia iudicii:
Mollia securis ducentes otia rebus
Pro merito vivunt nunc bene, post melius;
Namque ipsi denso stipabunt agmine regem,

wurde dabei sehr weit, und die Gemeinschaft mit Gott sehr innig gedacht: ein junger Mönch, dessen Gesundheit unter den asketischen Übungen Schaden litt, wollte so wenig von einem Arzt als von „der törichten Weisheit der Welt“ etwas wissen. Das eine wie das andere hinderte ihn in seiner Glut für das Geistliche[1]. Sie sollte das Leben allein beherrschen. Hier ruht in dem Herrn, liest man in einer Grabschrift aus Trier, die Dienerin Gottes Hilaritas, die alle Tage ihres Lebens Gott ehrte, und in allem, was sie tat, die Gebote des Erlösers bewahrte[2]. Verzichteten die Mönche auf den Genuß der irdischen Dinge, so geschah es, um Christum zu genießen; sie wurden nicht müde, die Nichtigkeit des irdischen Lebens, seiner Güter und Beschäftigungen zu verkündigen[3]: das war die dunkle Folie, von der sich um so heller das Glück abhob, das sie jetzt schon in Christo empfanden und einst von ihm erwarteten. Nicht Auge noch Ohr, so wird das Leben eines Asketen geschildert, trennte das Herz des glückseligen Mannes von dem Nektar der himmlischen Güter, so daß in seinem Antlitz etwas unbeschreiblich Himmlisches zu strahlen schien[4]. Und ein anderer Mönch betet: Ich bitte dich, geliebtester Heiland, zeige dich uns, die wir anklopfen, daß wir dich erkennen und dich allein lieben, dich allein begehren, Tag und Nacht über dich allein sinnen, immer dich in Gedanken haben. So große Liebe zu dir wollst du uns einhauchen, wie du, Gott, geliebt und geminnet sein mußt, daß

---

Cum terris iudex institerit Dominus,
Atque omnes Agnus quoquo se verterit ibunt
Perfusi vero lumine, luce Dei.

[1] Es war Cäsarius, Vita Caes. I, 7 u. 9 Scr. rer. Mer. III S. 460; vgl. Hom. 7, Migne 67, S. 1059. Cäsarius ist im J. 469 oder 470 in Chalon s. S. geboren. Seine Biographie stammt von einem glaubwürdigen Zeitgenossen.

[2] Kraus Nr. 199.

[3] Ich habe (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1885 S. 357 ff.) nachgewiesen, daß die s. g. instructiones Columbani Mign. 80 c. 229 ff. einem gallischen Mönche des 5. Jahrhunderts angehören. Sie bieten zahlreiche Belege hierfür. Man vgl. z. B. instr. 5 u. 6; an der letzten Stelle: Deum quaerunt, qui te (das Leben) contemnunt. Fugiamus itaque nos te, antequam tu nos, et quia sic mortalis, brevis, caduca, incerta, instabilis, mobilis, mutabilis, convertibilis es, nos Dei et vitae amatores et negotiatores potius quam tui nos habeamur, et te fluentem et fugientem fugiamus, ne nos cum tuis amatoribus vindices. Die mönchische disciplina erscheint als der Kaufpreis, um den die ewige Freude erworben wird, instr. 4. Dabei ist sich der Verfasser ähnlich wie Sulpicius Severus dessen sehr wohl bewußt, daß der Eintritt in das Kloster den Kampf gegen die Welt keineswegs beendet, vgl. instr. 10.

[4] Vita Caes. I, 11 S. 461.

deine Liebe unser ganzes Herz einnehme, deine Liebe uns ganz besitze, alle unsere Sinne deine Liebe erfülle, daß wir außer dir, der du ewig bist, nichts zu lieben wissen[1].

War nun der Riß zwischen den Asketen und den christlichen Gemeinden geheilt? Die Frage ist zu verneinen. Im Gegenteil, man stand sich beinahe feindlich gegenüber; den Asketen war es so wenig gelungen, ihre Anschauungen herrschend zu machen, daß ihnen jede Berechtigung abgesprochen wurde; und sie waren so weit entfernt, ihre Überzeugungen zu mildern, daß sie dieselben eher verschärften.

Wer nicht Mönch war, galt den Religiosen als ein Liebhaber dieser Welt und ein Verächter der Diener Christi; man glaubte den Abscheu der Weltlichen vor dem Asketentum nicht grell genug schildern zu können: die christliche Frömmigkeit gelte ihnen als Schimpf, die Keuschheit achteten sie für etwas Abscheuliches, die Demut für etwas Schlechtes, das Fasten sei ihnen verhaßt und die freiwillige Armut um Christi willen betrachteten sie als Wahnsinn.[2] Das klingt wie feindselige Übertreibung; aber es lag doch wirklich die schroffste Verurteilung der asketischen Lebensanschauung darin, daß Salvians Schwiegereltern jeden Verkehr mit ihm und ihrer Tochter jahrelang abwiesen, aus Entrüstung darüber, daß er mit Zustimmung seiner Frau den Entschluss gefaßt hatte, ein mönchisches Leben zu führen[3]. Als sie mit ihren Kindern brachen, waren sie Heiden; aber sie versöhnten sich nicht, auch nachdem sie Christen geworden waren. Der neue Glaube vermochte ihre Überzeugung von der Verwerflichkeit des Asketentums nicht zu ändern. Hier wiederholte sich die Trennung Ausons von Paulin, aber wie ist der Gegensatz zugespitzt, wenn darunter nicht nur alte Freundschaft zerbrach, sondern auch die Bande des Bluts zerrissen wurden[4]! Salvians Eltern hatten Gesinnungsgenossen in den weitesten Kreisen: zumal Vornehme, welche sich den Mönchen

---

[1] Instr. 12; vgl. 13.

[2] Vgl. das Ermahnungsschreiben an einen Neubekehrten bei Caspari, Briefe, Abh. u. Pred., Christiania 1890 S. 174 ff. Über den Ursprung des anonymen Stückes Caspari S. 389 ff. Er bestimmt den Zeitraum 420 . 500 als Entstehungszeit und zwar eher die erste als die zweite Hälfte desselben.

[3] Die Zeit läßt sich nicht feststellen.

[4] Ep. 4, 4: Parentes carissimi, parentes reverendissimi, interrogari vos quaesumus liceat. Ita possunt pignora sic amantia (Tochter und Enkelin) non amari? Quid tantum mali commeruimus, vel affectus dilectissimi vel domini reverendissimi, ut nobis nec tamquam filiis reddatur gratia nec tamquam famulis remittatur offensa? Septimus iam ferme annus est, ex quo nulla ad nos tam longe a vobis sitos scripta misistis.

anschlossen, waren gleichsam proscribiert[1]; überhaupt war das, was die Asketen „das Religiöse" nannten, mehr ein Gegenstand des Spottes als der Verehrung[2]. Sie wurden auf allen Seiten zurückgesetzt: von den Eltern enterbt oder mit einem geringeren Anteil abgefunden[3], von den Stadtobrigkeiten in ihren Besitzverhältnissen beeinträchtigt[4]; sogar Bischöfe scheinen die Hand nach der Habe der Entsagenden ausgestreckt zu haben[5].

Diese wähnten, daß sie alles das innerlich nicht berühre; stolz weist Salvian jedes Mitleid ab: die Religiosen sind gering, das wollen sie sein; sie sind arm, an der Armut freuen sie sich, sie sind ohne Ansehen, das Ansehen verschmähen sie; ohne Ehre, sie fliehen die Ehre[6]. Er spricht es möglichst nachdrücklich aus, daß er auf Zustimmung der Heiden oder Weltlichen nicht rechne; ihre Billigung oder Mißbilligung gelte ihm nichts; ihm genüge das Urteil der Heiligen[7]. Ob er sich dabei nicht selbst täuschte? Sein herbes Urteil über seine Zeitgenossen gleicht dem Urteil eines Gekränkten. Doch wie immer: die Asketen vergalten Gleiches mit Gleichem: wandten sich die Weltlichen von ihnen ab, so schlossen sie die Weltlichen von allem Guten aus: die Unterscheidung zwischen den wahren, gläubigen Christen und den falschen, heuchlerischen, welche Salvian gleich im Anfange seiner Schrift macht[8], beherrscht seine ganze Anschauung; sie deckt sich mit der Unterscheidung zwischen den Asketen und ihren Gegnern. Und das war noch nicht das schärfste Urteil. Ein anderer Asket dieser Zeit schränkt das Wort Christi von der gegenseitigen Liebe auf die Religiosen ein: denn nur sie seien es, die Christus als seine

---

[1] De gub. Dei IV, 33: Si honoratior quispiam religioni se adplicuerit, ilico honoratus esse desistit. Ubi enim quis mutaverit vestem, mutat protinus dignitatem: si fuit sublimis fit despicabilis, si fuit splendidissimus fit vilissimus, si fuit totus honoris fit totus iniuriae.

[2] Ib. VII, 47: A nostris omnia ferme religiosa ridentur.

[3] Ad. eccl. III, 21 ff. S. 275.

[4] De gub. Dei V, 18: Quis locus est, ubi non a principalibus civitatum viduarum et pupillorum viscera devorentur et cum his ferme sanctorum omnium?

[5] Das darf man wohl aus de gub. Dei V, 54 ff. herauslesen.

[6] Ib. I, 8.

[7] Ad eccl. IV, 1 f.: Non me praeterit domina mi ecclesia . . haec . . nonnullis filiis tuis Christum parum amantibus displicere. Sed nos voluntates eorum non magni pendimus, quia nec mirum est, ut eis loquentia de Deo verba non placeant quibus ipse forsitan Deus non placet . . . Sufficiunt itaque, sicut in aliis, ita etiam in hac parte nobis sensus tantum et iudicia sanctorum.

[8] De gub. Dei I, 7.

Mutter, Brüder und Schwestern bezeichnet habe. Die Mahnung des Johannes: Habt nicht lieb die Welt! und die des Paulus: Suchet, was droben ist! enthalten nach ihm den Befehl, daß wir diejenigen nicht lieben, welche Freunde dieser Welt sind. Auch die Wohltätigkeit solle man nur an den Liebhabern Christi üben; denn es gehöre sich nicht, diejenigen zu bereichern, die die Knechte Gottes verhöhnen und die nichts besseres wissen, als bei ihren Gelagen über sie zu lachen[1].

Hier war der Abschluß gegen die Welt zur Feindseligkeit gegen die Menschen geworden. Bei Salvian ist das nicht eingetreten; auch wo er tadelte, blieb ihm das Erbarmen. Deshalb kann man nicht umhin mit ihm zu sympathisieren: er kannte keinen anderen Maßstab als das Sittliche, er legte diesen Maßstab an alle Verhältnisse an, und er urteilte nicht, um zu richten, sondern um zu bessern. Aber war er nun, und waren die Männer in deren Namen er sprach, geeignet, die Gesellschaft aus dem Ruin zu erheben, den er mit so tragischem Pathos geschildert hat? Es wäre der größte Irrtum, das anzunehmen. Wo er einmal einen Vorschlag macht, der zum Bessern führen soll, da zeigt sich die kläglichste Unfähigkeit, das Mögliche und Unmögliche zu unterscheiden: er meinte das Jagen nach Erwerb nicht anders beseitigen zu können als durch die Forderung, daß die Christen auf allen Eigenbesitz verzichteten. Gütergemeinschaft war ihm nicht ein idealer und unausführbarer Gedanke; er urteilte, ohne sie gebe es die Vollkommenheit nicht, die von allen Christen erreicht werden soll[2], und er erklärte es ganz folgerichtig für die Pflicht eines jeden Christen, daß er sein gesamtes Vermögen der Kirche hinterlasse[3]. Die Frage aber, an deren Beantwortung doch alles lag, ob das möglich sei, und welche Folgen es haben werde, erhob er nicht. Der Mann, der so scharf über die Mängel der wirklichen Welt zu urteilen verstand, lebte mit seinen Reformgedanken in einer erträumten Welt, zu der von der diesseitigen keine Brücke führte. Und wie wenig war er persönlich geeignet, in dieser Welt zu wirken: er suchte durch seine Schriften zu nützen, und sein

---

[1] Vgl. das Ermahnungsschreiben an einen Neubekehrten a. a. O.

[2] Ad. eccl. I, 2; 5; 32; 37; III, 23; 41.

[3] Ib. I, 21 f.; 37 ff.; IV, 1 ff. Es heißt die Anschauung Salvians um ihre ganze Eigenart bringen, wenn man, wie Zschimmer, Salvian 1875 S. 85, die Absicht der Schrift ad eccl. darin sieht, daß eine durchgreifende Reform der ganzen bestehenden Gesellschaftsverhältnisse auf christlich-asketischer Grundlage angebahnt werde. Salvian wollte keine Reform, sondern völligen Umsturz.

Pessimismus ließ ihn zweifeln, ob er Leser finde[1]; er unternahm es wohl einmal, für einen Bedrängten Fürbitte einzulegen; als er aber schroff abgewiesen wurde, fand er nicht ein Wort gegen die frevelhafte Rede, die er hören mußte, schweigend ging er hinweg[2]. Es fehlte ihm, was das Unterpfand des Erfolges ist: das Vertrauen zum Erfolg.

Andere Männer mochte es unter den Asketen geben; aber die Anschauungen, die Salvian und der anonyme Mönch vortrugen, waren unter ihnen herrschend. Man kann noch ein drittes Zeugnis für sie anführen: das Epigramma eines sonst nicht bekannten Paulinus. Es ist im Anfang des fünften Jahrhunderts, als die Vandalen und Alanen Gallien überschwemmten, verfaßt[3]. Man glaubt Salvian reden zu hören, wenn man von der inneren Krankheit liest, die Gallien verzehrt, dem sittlichen Ruin, der verderblicher ist als die äußeren Feinde: „Nichts ist uns heilig als der Erwerb, und was nur nützlich ist, das ist auch ehrbar: wir geben den Lastern die Namen der Tugenden.“ So seien die Männer, nicht weniger schlimm die Frauen. Die Welt sei äußerlich christlich, aber die Gesinnung sei heidnisch: Paulus und Salomo seien vergessen, aber bewundert würden Virgil und Ovid, Horaz und Terenz. Alles Unglück, welches das Land traf, Krieg, Pest und Hunger, sei fruchtlos: „Wir waren, was wir sind, nach allem Erlebten sind wir um nichts besser geworden“. Und dem gegenüber auch hier der Ruhm der Mönche: nur bei ihnen hat das Gute noch eine Heimat, dort nährt die Kirche noch zahlreiche Fromme, dort gibt es noch viele Unschuldige. Mit diesem Urteil schließt der Dichter: Religiosität schien ihm nur noch im Kloster zu gedeihen.

So beurteilten die Asketen die Welt und die Zeit. Wenn es aber wahr war, oder wenn es als wahr geglaubt wurde, daß nur diejenigen wirklich Christen sein könnten, die niedrig und arm, ohne Ansehen und ohne Rang, traurig und schwach seien[4], daß nur diejenigen das Himmelreich völlig lieben, die Vaterhaus und

---

[1] De gub. Dei VI, 1.

[2] Ib. IV, 74 ff. Jener praepotentior quidam sagte zu Salvian: Iuravi res illius a me esse tollendas. Vide ergo an possim vel debeam non efficere quod etiam interposito Christi nomine me dixi esse facturum. Salvian fährt fort: Tum ego — quid amplius enim facerem, cui res tam iusta ostendebatur et sancta — audita religiosissimi sceleris ratione discessi.

[3] C. S. E. L. 16 S. 499 ff. Es wurde früher dem Rhetor Claudius Marius Victor beigelegt, s. Ebert I S. 320.

[4] Vgl. Salv. De gub. Dei I, 7.

Heimat verlassen[1], dann bildete der Bestand des Christentums immer noch eine Gefahr für den Staat und für die Gesellschaft, dann mußten diejenigen Widerspruch finden, welche allein die Vertreter des wahren Christentums sein wollten, und bei denen es in der Tat mehr lebendiges Christentum gab als sonst irgendwo.

Es ist eine Welt voll ungelöster Dissonanzen, in die Salvian und seine Gesinnungsgenossen einen Blick tun lassen. Die Zerklüftung aber, die sie schildern, ist nicht Erzeugnis ihrer Auffassung, sondern so war die Welt wirklich, in der sie lebten. Das Bild, das sie entwarfen, wird bestätigt durch einen Schriftsteller, der in einem ganz anderen Anschauungskreis lebte.

Kaum ein zweiter unter den Zeitgenossen hat so wenig geistige Verwandtschaft mit Salvian als Sidonius Apollinaris[2]. So einseitig jener, so vielseitig war dieser, für alles hatte er Interesse und nichts berührte ihn tief, für alles hatte er ein Wort und für nichts Leidenschaft oder Haß; eine oberflächliche und selbstgefällige, gutmütige und freundliche Natur, ein Mann, der das Leben von der leichten Seite nahm, an Grundsätzen nicht allzufest hielt und während eine Welt unterging, sich an Phrasengeklingel ergötzte. Und doch, so verschieden die Art ist, wie er und Salvian die Verhältnisse betrachteten, seine Briefe bestätigen das Zeugnis des letzteren über die üble Lage des Volkes, die Verworfenheit der Beamten, die Kraftlosigkeit des religiösen Lebens, ja schließlich auch die Vereinsamung der Asketen, die allgemeine Teilnahmlosigkeit für ihre Bestrebungen.

Genau genommen spricht eindringlicher als alle zornigen Worte Salvians über Beamtenwillkür und Beamtenunrecht die Bemerkung, die Sidonius einmal macht, daß es in Gallien sprichwörtliche Rede sei, nicht die Ernte, sondern die Obrigkeit mache das Jahr gut oder schlecht[3]. Dann und wann liest man bei ihm neben den vielen literarischen Nichtigkeiten, die seine Briefe erfüllen, auch eine Notiz über religiöse Dinge, man erfährt z. B., daß es geistliche Schifferlieder gab; sie hatten das Hallelujah als Refrain[4];

---

[1] Vgl. Vit. Caes. Arel. I, 4 S. 459; auch c. 5 mit der auf den Teufel zurückgeführten Warnung: Caesari, non vadas, ist lehrreich.

[2] Geboren um 430, gest. um 482 (s. Ebert S. 421 Anm. 1).

[3] Ep. III, 6: Certe creber provincialium sermo est, annum bonum de magnis non tam fructibus quam potestatibus existimandum Zur Charakteristik der Beamtenwirtschaft vgl. ep. II, 1; V, 13.

[4] Ep. II, 10 v. 25 ff.:

Curvorum hinc chorus helciariorum
Responsantibus alleluia ripis
Ad Christum levat amnicum celeuma.

oder er erzählt von einem Heiligenfest, das er besuchte; er schildert, welch eine Menge Menschen zusammenströmte; die Kirche war zu klein, die Versammelten zu fassen[1]; aber er selbst freute sich doch mehr an der Unterhaltung mit den Freunden, an Scherz und Spiel, die dem Gottesdienste folgten, als an diesem[2]. Und in den Kirchen ging es mitunter höchst ungeistlich zu; man machte Witze und Possen[3]. Auch da, wo der christliche Gedanke unvermeidlich war, wo er nach unserem Gefühl allein, oder vor allem hätte ausgesprochen werden sollen, fehlt er oder tritt er zurück: der Bischof Sidonius konnte eine Grabschrift verfassen, ohne jede Beziehung auf die christliche Anschauung von Tod und Auferstehung[4]; er konnte eine lange Inschrift für eine von Bischof Patiens von Lyon gebaute Kirche fertigen, in welcher der Beschreibung des Bauwerks und seiner Lage 28 Zeilen gewidmet sind, während die Bestimmung desselben für den Gottesdienst am Schluß in zweien erwähnt wird[5]. In jener Zeit kamen die Bittgänge vor Pfingsten auf: Sidonius war ein eifriger Förderer derselben, aber er beurteilte sie doch eigentlich nur aus dem ästhetischen Gesichtspunkt[6]. Seitdem er Bischof war, konnte er sich dem nicht entziehen, zu den Mönchen Stellung zu nehmen: er begönnerte sie[7]; aber er blieb dabei gänzlich unberührt von der asketischen Lebensanschauung: wie wenig er sie verstand, zeigte

[1] Ib. V, 17: Couveneramus ad s. Justi (Bischof von Lyon; seine Grabschrift bei Le Blant Nr. 27) sepulchrum . . Processio fuerat antelucana, sollemnitas anniversaria, populus ingens sexu ex utroque, quem capacissima basilica non caperet quamlibet cincta diffusis cryptoporticibus.

[2] Vgl. die hübsche Schilderung der Gesellschaft am Grabmal des Syagrius in dem angeführten Briefe.

[3] Ib. II, 1, von einem gewissen Seronatus, der in Clermont eine große Rolle spielte: in ecclesia iocatur.

[4] Ib. II, 8.

[5] Ib. II, 10.

[6] Ib. V, 14: Erant prius — quod salva fidei pace sit dictum — vagae, tepentes, infrequentesque, utque sic dixerim, oscitabundae supplicationes; quae saepe interpellantum prandiorum obicibus hebetabantur, maxime aut imbres aut serenitatem deprecaturae; ad quas, ut nil amplius dicam, figulo pariter atque hortuloni non opportuit convenire. In his autem quas suprafatus summus sacerdos (Mamertus von Vienne) nobis et protulit pariter et contulit, ieiunatur, oratur, psallitur, fletur. Ad haec te festa cervicum humiliatarum et sternacium civium suspiriosa contubernia peto.

[7] Er rühmte Lerinum und die aus diesem Kloster hervorgegangenen Bischöfe, ep. VIII, 14; IX, 3; schenkte wohl auch einmal einem Abte einen Mantel, VIII, 16, oder verfaßte einem Mönch eine Grabschrift in Versen, VII, 17.

er dann am meisten, wenn er es für passend fand, die Frommen zu rühmen[1].

Der innere Zerfall der gallischen Kirche machte, wie wir sehen, Fortschritte. Wenn sie gleichwohl nicht zu Grunde ging, wenn sie sogar die Eroberung des Landes durch die Germanen überdauerte, so verdankte sie das zum Teil ihrer Organisation, zum Teil muß es als Verdienst des Episkopats betrachtet werden. Zwar ist selbstverständlich, daß der Klerus von dem allgemeinen Verfall nicht unberührt blieb. Die bischöfliche Würde brachte so viele äußere Vorteile, daß sie zu einem Gegenstand des Ehrgeizes auch für Männer wurde, die für kirchliche Ämter möglichst schlecht geeignet waren. Um zum Ziel zu gelangen, scheuten sie Wahlbestechungen nicht; und waren sie erst Bischöfe, so fühlten sie sich mehr als die ersten Männer der Stadt denn als Vertreter der Religion. Das beklagen kaiserliche Edikte[2]; auch bei Salvian hört man dann und wann einen Vorwurf gegen die Bischöfe; er tadelt ihren Mangel an Mut und Energie, ihre falsche Klugheit: viele schwiegen zu dem Unrecht, das sie sähen, andere sprächen wohl, aber ohne die nötige Kraft[3]. Das mag richtig sein; gleichwohl muß man urteilen, daß die Bischöfe nicht nur den einflußreichsten Stand im Lande bildeten, sondern daß sie der einzige waren, in welchem noch das Gefühl für die Pflicht des Amtes lebendig war, der einzige, der noch die Kraft hatte, für andere zu handeln und zu dulden.

Zum Teil gingen die Bischöfe hervor aus der gallischen Nobilität und den Kreisen der Literaten. Ein typischer Vertreter dieser Richtung im Episkopat ist Sidonius Apollinaris. Neben ihm kann man seinen Verwandten Avitus von Vienne nennen. Aus dem Gebiete, das uns zunächst beschäftigt, ist wohl der Touler Bischof Auspicius hierher zu rechnen[4]. Doch eine größere Zahl von Bischöfen entstammte den Klöstern. Denn bereits waren diese nicht mehr ausschließlich Pflegestätten asketischer Frömmigkeit.

---

[1] Vgl. das Eucharisticum an Faustus von Reji (carm. 16) oder ep. VI, 1 an Lupus von Troyes. Die übertriebene Verehrung des asketischen Bischofs streift hier ans Blasphemische; VI, 2 das Urteil über die Matrone Eutropia: quae parcimonia et humanitate certantibus, non minus se ieiuniis quam cibis pauperes pascit, et in Christi cultu pervigil sola in se compellit peccata dormire.

[2] Vgl. Glycerii edict. d. ad. Himelc. praef. praet. It. (Haenel, Corp. Leg. S. 260).

[3] De gub. Dei V, 19 f.

[4] Eine poetische Epistel desselben an den comes Arbogast in den M.G. Ep. III, S. 135.

Ohne wahrzunehmen, daß sie dadurch über den Bereich ihrer ursprünglichen Absichten hinaustraten, fingen die Mönche an, sich mit theologischen Fragen zu beschäftigen. Das ist verständlich; denn die fromme Betrachtung und die theologische Reflexion lagen im vierten und fünften Jahrhundert viel unmittelbarer nebeneinander als gegenwärtig. Die Grenze zwischen beiden war überall fließend. Bald fand man zahlreiche gelehrte Mönche. Während im vierten Jahrhundert ein Bischof, dessen Bildung in der antiken Wissenschaft wurzelte, Hilarius von Poitiers, Bahnbrecher und Führer auf dem theologischen Gebiet in Gallien war, waren im fünften Jahrhundert alle gallischen Theologen Mönche, oder sie sind wenigstens durch das Kloster hindurchgegangen. Zu ihnen gehören die hervorragendsten Bischöfe, Männer wie Honoratus und Hilarius von Arles, Eucherius von Lyon, Lupus von Troyes, Maximus und Faustus von Riez.

Also sehr verschiedene Elemente in einem Stande. Es gereichte ihm nicht zum Nachteil. Von den mönchischen Bischöfen mochte der eine oder der andere dadurch Anstoß geben, daß er Klostergewohnheiten festhielt und unter den Klerikern auftrat, als wäre er noch ein Mönch[1]. Doch das war nicht allzu häufig: im allgemeinen gilt, daß diese Männer durch die Anforderungen ihres Amtes über die Enge des mönchischen Gesichtskreises hinausgeführt wurden. Als Ideal hielten sie den Gedanken fest, zu fliehen „nach der Insel einer engelgleichen Brüderschaft“[2]. Aber den Anforderungen des praktischen Lebens suchten und wußten sie dann doch Genüge zu leisten, und schließlich führte die Weltentsagung nur dazu, daß sie dem Schlimmsten gute Seiten abzugewinnen wußten, wie etwa Faustus von Riez seiner Verbannung[3]. Statt

---

[1] Vgl. den Brief Cölestins I. an die Bischöfe der Viennens. u. Narbon. (Jaffé 369 v. 26. Juli 428): Non mirum si contra ecclesiasticum morem faciunt, qui in ecclesia non creverunt, sed alio venientes itinere secum haec in ecclesiam, quae in aliam conversationem habuerunt, intulerunt. Amicti palleo et lumbos praecincti credunt sese scripturae fidem . . completuros . . . Habeant istum forsitan cultum . . qui remotioribus habitant locis et procul a ceteris degunt. Unde hic habitus in ecclesiis Gallicanis? Man kann bei denen, die in weiter Ferne, abgeschieden von den übrigen wohnen, kaum an eine andere Gegend denken als an Britannien.

[2] Fausti Rei. ep. 1 M.G. Auct. ant. VIII, S. 266, 20; vgl. Sid. Ap. ep. IX, 3 über Faustus: Nil ab abbate mutatus per sacerdotem, quippe cum novae dignitatis obtentu rigorem veteris disciplinae non relaxaveris.

[3] Ep. 2 S. 266. Vgl. über Faustus: Engelbrecht, Studien über die Schriften des B. Faustus, Prag 1889; Koch, Der h. Faustus, Stuttg. 1895, und Krusch in der Einleitung zu den Briefen.

des literarischen Tandes beschäftigten sie theologische Fragen" an theologischer Bedeutung überragte Faustus die meisten seiner Zeitgenossen; auch seine Briefe sind weit gehaltvoller als die des Sidonius. Aber das Theologische betrachtete man ganz unter dem praktischen Gesichtspunkt. Kein Wunder, daß man sich in die Lehre von der Prädestination und von der alleinigen Wirksamkeit der Gnade nicht zu finden wußte; man lehnte sie ab, da man fürchtete, sie lähme die sittliche Energie, und man hatte keinen Sinn für den kühnen Mut religiöser Spekulation bei Augustin. Führte der Mangel an philosophischer Schulung gelegentlich zu seltsamen Behauptungen, wie denn Faustus in Anlehnung an Johannes Cassianus die Räumlichkeit der Seele lehrte[1], so brachten solche Sätze doch geringen Schaden; denn man legte den Nachdruck nicht auf sie, sondern auf die praktischen Folgerungen, die man aus ihnen zog. Und noch war unter dem gallischen Episkopat genug wissenschaftlicher Geist vorhanden, daß sie nicht unbestritten blieben[2].

Die vornehmen und gebildeten Bischöfe ermangelten freilich der geistlichen Gesinnung gar sehr. Es mag sein, daß die ernster Gesinnten deshalb nicht ohne Bedenken gegen die Wahl solcher Männer waren; das wird man aus dem von Sidonius übel empfundenen Schweigen des Leontius von Arles entnehmen dürfen[3]. Aber wie die Verhältnisse einmal waren, war geistliche Gesinnung nicht das Einzige, kaum das Erste, was Zeit und Umstände von einem Bischof forderten: bei dem Zusammenbruch des staatlichen Lebens ging ein großer Teil der Sorge für das allgemeine Wohl an die Bischöfe über. Hierfür ist die Rede ungemein lehrreich, welche Sidonius Apollinaris hielt, um Simplicius zum Bischof von Bourges zu empfehlen. Er sprach von der Schwierigkeit, eine geeignete Persönlichkeit in Vorschlag zu bringen, und führte die verschiedenen Möglichkeiten vor: nenne er einen Mönch, so möge derselbe heilig sein wie Päulus und Antonius, Hilarius und Makarius, sofort werde der Einwand erhoben, daß er sein Amt nicht wie ein Bischof, sondern wie ein Abt ausrichten werde; er könne für die Seelen bei dem himmlischen, nicht aber für die Leiber bei dem irdischen Richter eintreten; Laien wie Kleriker würden sich einer kloster-

---

[1] Ep. 20 S. 292. Vgl. de spir. s. II, 1 ed. Engelbrecht 1891 S. 131 und Joh. Cassian. coll. VII, 13 ed. Petschenig 1886 S. 192. Daß Sid. Apollinaris Faustus als Philosophen rühmt, ep. IX, 9 S. 158, ist natürlich kein Beweis dafür, daß er wirklich philosophische Bildung besaß.

[2] Gegen Faustus schrieb Claudianus Mamertus seine drei Bücher de statu animae (ed. Engelbrecht 1885), vgl. Ebert, Lit. d. Mit. Alt. I S. 473 ff.

[3] Sid. Apoll. ep. VI, 3.

lichen Disziplin nicht fügen. Nenne er einen Kleriker, so werde die Eifersucht aller übrigen wachgerufen. Nenne er einen Laien, so werde man das ihm, der auch aus dem Laienstand hervorgegangen sei, verübeln. Schließlich nannte er doch einen solchen, Simplicius: er sei fähig, jede Legation zu übernehmen, nicht einmal nur sei er im Dienste der Stadt vor Königen im Tierfell oder vor Fürsten im Purpurmantel gestanden [1].

Gewiß, das waren sehr weltliche Erwägungen für eine Bischofswahl, aber man konnte ihnen nicht ausweichen. Und wenn es ein Verdienst ist, die Forderungen zu erkennen und zu erfüllen, welche die Zeit an den Mann stellt, so haben die Bischöfe dieser Periode sich dieses Verdienst erworben. Als der Staat zerstört wurde und die Gesellschaft zerfiel, hielten sie die kirchliche Organisation aufrecht: die Wahl des Bischofs war der einzige Akt, bei dem alle Stände beteiligt waren, die einzige Handlung des Volkes. Die ausschweifenden Forderungen der Mönche machten das Volk nicht satt: aber die von den Bischöfen geleitete kirchliche Armenpflege bot ihm Brot. Es ist leicht, für irgend ein Ideal sich zu erwärmen, aber richtig handelt nur der, welcher jedesmal will, was möglich, und vollbringt, was nötig ist. Jenes taten die Mönche, dieses die Bischöfe. Mehr als je fühlten sie sich als die natürlichen Schützer und Pfleger der Armen, Gefangenen, Sklaven und Freigelassenen; sie übten Wohltätigkeit in einem so großartigen Maße, wie es die Welt vielleicht nie wieder gesehen hat. Als die Goten das südöstliche Gallien verwüstet hatten, verteilte Bischof Patiens von Lyon Getreide unentgeltlich, nicht nur in Lyon, sondern überall in den Städten an der Rhone und Saône, in Arles, Riez, Avignon, Orange, Albi, Valence, Troyes, Clermont. Sidonius wird nicht übertrieben haben, wenn er an ihn schreibt: Dein Ruhm geht durch ganz Aquitanien: du wirst geliebt, gelobt, ersehnt, verehrt von allen. Im Unglück dieser Zeit bist du der gute Priester, der gute Vater, das gute Jahr [2]. Sidonius Apollinaris wußte aber nicht nur seine Amtsgenossen zu rühmen: er handelte ähnlich wie sie: zwischen Streitenden suchte er zu vermitteln [3]; die ernstlichste Mühe verwandte er auf die Befreiung einer Geraubten [4]. Und so verfuhren die Bischöfe überhaupt: kein Kaufmann zog durch das Land, dem ein bischöflicher Empfehlungsbrief verweigert worden wäre [5];

---

[1] Die Rede findet sich als Beilage zum 9. Briefe des 7. Buchs.

[2] Ep. VI, 12.

[3] Ib. VI, 2.

[4] Ib. VI, 4.

[5] Ib. VI, 8; Empfehlungsbrief für einen Händler, der pauperem vitam sola mercandi actione sustentat, an den Bischof von Marseille.

auch Juden wußten deren Wert zu schätzen[1]. Die letzten Stützen hatte die römische Macht an den Bischöfen[2], seinen ganzen Einfluß hat Sidonius eingesetzt, um seine Vaterstadt vor der Eroberung durch die Goten zu bewahren[3], und mancher andere zog mit seiner Gemeinde in germanische Gefangenschaft[4].

Indem die Bischöfe auf diese Weise die Bevölkerung um sich scharten, gelang es ihnen auch, das Verhältnis zu den Mönchen zu ändern. Daß die Hierarchie nicht wenige Männer zu ihren Gliedern zählte, die aus den Klöstern hervorgegangen waren, mußte günstig wirken; denn ihre Vergangenheit machte sie zu Förderern und Fürsprechern der Asketen[5]. Doch fand ganz allgemein eine Annäherung statt: bei den Bischöfen der späteren Jahrzehnte des fünften Jahrhunderts bemerkt man nirgends jene Abneigung gegen die asketische Lebensanschauung, über welche Sulpicius Severus so schmerzlich geklagt hatte. Im Gegenteil: wenn ein so weltlich gesinnter Bischof wie Sidonius Apollinaris gerne seine Hochachtung vor asketisch gerichteten Christen aussprach und in freundlichen Beziehungen zu den Mönchen stand, so muß man annehmen, daß der Episkopat überhaupt jetzt die Berechtigung des Asketentums nicht mehr leugnete.

Auch daß Salvian nicht über prinzipiellen Widerspruch desselben gegen die Mönche klagt, beweist das. Da aber die letzteren geblieben waren, was sie vorher gewesen, so kann die Annäherung nur von den Bischöfen ausgegangen sein: sie erkannten den religiösen Gehalt an, der trotz aller Verkehrung im Mönchtume lag; sie suchten auch hier das Widerstrebende, wenn nicht zu einen, so doch zusammenzuhalten.

---

[1] Ib. VI, 11.

[2] Conc. Andeg. (a. 453) can. 4: Si qui tradendis vel capiendis civitatibus fuerint interfuisse detecti, non solum a communione habeantur alieni sed nec conviviorum quidem admittantur esse participes.

[3] Ep. VII, 7; er büßte seine politische Tätigkeit durch zeitweilige Gefangenschaft, ep. VIII, 9; IX, 3.

[4] De provid. divina, v. 59 f.

Cum sacer ille senex plebem, usta pulsus ab urbe,
Ceu pastor laceras duceret exul oves.

[5] Ich erinnere beispielsweise an Eucherius von Lyon und seinen Preis Lerinums (de laud. erem. 42): Equidem cunctis eremi locis quae piorum illuminantur secessu, reverentiam debeo, praecipuo tamen Lirinum meam honore complector, quae procellosi naufragiis mundi effusis piissimis ulnis receptat venientes, ab illo saeculi flagrantes aestu blande introducit sub umbras suas, ut illic spiritum sub illa interiore Domini umbra anheli resumant. Daß Eucherius es auch an tatkräftiger Hilfe nicht fehlen ließ, sieht man aus seiner ep. ad Philon.

Eine Einigung war unmöglich: unversöhnt standen die verschiedenen Anschauungen in der Christenheit Galliens einander gegenüber. Die einen wähnten nur dann Christen sein zu können, wenn sie jeder Beteiligung am Kulturleben sich entschlügen; die andern hingen mit allen Fasern ihres Daseins an demselben: man verstand sich nicht mehr. Darin lag nicht zum mindesten die Gefahr der kirchlichen Situation. Gegensätze finden sich in allen Gemeinschaften und werden von allen ertragen. Wenn jedoch der Streit der Meinungen dahin führt, daß die Gemeinsamkeit der Grundanschauungen verloren geht, dann werden sie bedrohlich für den Bestand auch der stärksten Gemeinschaft. Auf diesem Punkt befand man sich in Gallien: die gallische Kirche schien auseinanderfallen zu müssen; noch verhinderte es die treffliche Organisation; aber war das auf die Dauer möglich?

In diesem Momente nun führte der Übertritt der Franken zum Christentum der Kirche ein völlig neues Element zu. Wir haben diese Tatsache und ihre Einwirkung auf die kirchlichen Zustände in Betracht zu ziehen.

## Zweites Buch.

# Die fränkische Landeskirche.

---

Erstes Kapitel.

# Alamannen. Burgunder. Franken.

Das römische Reich wurde nicht zerstört; es zerbröckelte. Wie bei einem verwitternden Bau löste sich Stein um Stein aus den Fugen. Oft aufgehalten und doch unaufhaltsam vordringend förderten die Germanen die Auflösung des Reichs. Nicht nur der große Geschichtschreiber Roms erkannte mit aller Klarheit, daß das Römerreich keine gefährlicheren Feinde hatte als die freien Stämme der Germanen[1]; auch ein namenloser Christ des dritten Jahrhunderts sprach in dem Satze, daß bis jetzt noch die Germanen verhindert würden, die Grenzen zu überschreiten[2], deutlich genug seinen Zweifel aus, ob dies immer der Fall sein werde. Commodian aber, dessen Heimat im fernen Süden lag[3], wies dem Germanentum bereits eine wichtige Rolle in dem großen Drama des Endes der Welt und des Reiches an[4]. Was Wunder, daß, als man nun zu erleben begann, was diese Männer vorausgesehen oder geahnt hatten, die Rede entstand, die Germanen würden

---

[1] Tacit. Germ. 37, vgl. 33.

[2] [Tertull.] adv. Iud. 7. Ich glaubte früher annehmen zu müssen, daß die ersten Kapitel dieser Schrift Tertullian angehören (Tertullians Leben und Schriften S. 94 f.), habe mich aber überzeugt, daß auch sie von einer andern Hand stammen.

[3] Nach gewöhnlicher Annahme war Commodian ein Syrer, da er sich Instr. II, 39 S. 110 (ed. Dombart) Gaseus nennt. Es ist aber wahrscheinlicher, daß seine Heimat Nordafrika war.

[4] Carm. apol. v. 805 ff. S. 167.

gleichsam ohne ihren Willen durch göttliche Gewalt zum Angriff auf das Reich getrieben[1].

Gegen Gallien drängten die Stämme der Alamannen, Burgunder und Franken. Kein Bündnis vereinigte sie; sie standen sich mitunter als Feinde gegenüber, und doch waren sie im eigentlichsten Sinne Bundesgenossen: jeder Sieg über die Römer kam allen zu gut; durch jede Niederlage wurden alle betroffen. Indes hatten sie nicht die gleichen Erfolge: der Andrang der Alamannen kam zum Stillstand, die Kraft der Burgunder wurde gebrochen; dagegen gelang es den Franken den letzten Träger römischer Herrschaft in Gallien zu überwältigen: aus der römischen Provinz Gallien wurde Frankreich.

Im Beginn des dritten Jahrhunderts stieß der Stamm der Alamannen[2]) zum ersten Male mit den Römern zusammen. Sein Eintritt in die Geschichte geschah mit einer Niederlage: Caracalla rühmte sich, ihn bei Mainz im August 213 besiegt zu haben[3]; aber es dauerte nicht fünfzig Jahre, so hatten die Alamannen siegen gelernt; bis Ravenna erstreckten sich ihre Raubzüge. Wichtiger war, daß die römische Herrschaft im Neckargebiet, dem s.g. Zehntland, wie es scheint unter Gallienus (260—268) an sie verloren ging[4]. Bald überschritten sie den Rhein, zahlreiche gallische Städte gerieten in ihre Gewalt: es schien ihre Festsetzung auch auf dem linken Rheinufer unvermeidlich. Doch gelang es dem Kaiser Probus (276—282) ihr Vordringen zu hemmen: sie wurden über den Neckar und die Alb zurückgeworfen[5]. Aber das rechtsrheinische Gebiet hat der Kaiser nicht wieder mit Gallien vereinigt; es blieb in dauerndem Besitz der Alamannen, die wohl noch Niederlagen diesseits des Rheins erlitten[6], jedoch nie mehr vertrieben werden

---

[1] Salv. de gub. Dei VII, 54: Ipsi denique fatebantur, non suum esse quod facerent: agi enim se divino iussu ac perurgeri.

[2] Über die Alamannen vgl. Baumann, Schwaben und Alamannen, ihre Herkunft und Identität, Forschungen 16 S. 217 ff. Zur Geschichte der Alamannen: Chr. Stälin, Wirtembergische Geschichte I.; P. F. Stälin, Geschichte Württembergs I.; v. Schubert, Die Unterwerfung der Alamannen, 1884. Zur Bekehrung der Alamannen außer Rettberg und Friedrich: Bossert, die Anfänge des Christent. in Württemb. 1888; Egli, KG. d. Schweiz 1893 S. 51; Württemb. Kirchengesch. 1893.

[3] Aurel. Vict., Caes. 21. Spart. Vit. Carac. 10. Nach Dio Cass. (Ἀντων. Καρ., ed. Dind. V, 213) war der Sieg durch Geld erkauft.

[4] Mommsen, R.G. V S. 150.

[5] Vopisc. Vit. Prob. 12—14.

[6] Incerti paneg. (V) Constantio d. 2 (Maximian); incerti paneg. (IX) Constantino d. 22 (Constantin); Amm. Marc. XV, 4 (Constantius).

konnten; der Rhein begrenzte die römische Herrschaft: als hätte sie sich niemals auf das rechte Ufer erstreckt, priesen nun die Panegyriker den Wert dieser natürlichen Grenze[1]. Auch die Siege Julians[2] und Valentinians[3] vermochten nur eben die Rheinlinie zu behaupten. Das ehemalige Zehntland wurde den Römern so unbekannt, daß Ausonius, ohne lächerlich zu werden, die törichte Schmeichelei aussprechen konnte, erst durch den Feldzug Valentinians gegen die Alamannen seien die Donauquellen entdeckt worden[4]. Im Jahr 378 kämpfte zum letztenmal ein römischer Imperator auf alamannischem Boden diesseits des Rheins[5]. Im Anfang des fünften Jahrhunderts erwies sich, daß auch der Schutz des Stroms versagte: die Deutschen begannen sich auf dem linken Rheinufer in der Provinz Obergermanien festzusetzen[6]. Während sie südwärts den Bodensee und den Rhein wahrscheinlich noch nicht überschritten, scheint der westliche Teil Vindeliciens schon vor der Mitte des fünften Jahrhunderts alamannischer Besitz geworden zu sein[7].

---

[1] Mamert. paneg. Maxim. Aug. d. 7: Rhenum antea videbatur ipsa sic natura duxisse, ut eo limite Romanae provinciae ab immanitate barbariae vindicarentur. Et quis unquam ante vos princeps non gratulatus est Gallias illo amne muniri? Quando non cum summo metu nostro Rheni alveum minuit diu serena tempestas? quando non cum securitate nostra illius diluvia creverunt?

[2] Amm. Marc. XVI—XVIII, Eutrop. brev. X, 14, J. seit Winter 355—356 in Gallien.

[3] Amm. Marc. XXVI u. XXVII. V. 364—375.

[4] Mosell. v. 424 S. 96.

[5] Gratians Zug gegen die Linzgauer nach dem Sieg bei Argentaria, Amm. Marc. XXXI, 10. Argentaria bei dem heutigen Horburg unweit Colmar, s. Richter, Weström. Reich S. 479.

[6] Hieron. ep. 123, 16; vgl. Sid. Apoll. carm. 7, v. 373 f. Jahn, Burgundionen I, 292 ff. u. 503 bestreitet, daß die Besetzung des Elsaß im Gefolge des Vandaleneinbruchs 406/7 statt hatte; vgl. v. Schubert S. 10. Ich kann mich nicht überzeugen, daß Zosimus VI, 2 f. mehr Glauben verdient als Hieronymus, vollends nicht, daß der Satz: Utroque superbus in agro vel civis vel victor eras, beweist, daß das elsäss. Rheinufer i. J. 454 noch römisch war (v. Schubert S. 13), oder daß man aus Sid. c. VII, 527 irgend etwas für unsere Frage folgern darf (ders. a. a. O.). Denn lagen nicht auch Basel und Augst am Rhein und Vindonissa an einem Nebenfluß des Stromes? Vgl. u. Kap. 5. Jedenfalls gibt Greg. Tur. H. Fr. II, 9 S. 77: In his partibus, i. e. ad meridianam plagam, habitabant Romani usque Ligerem fluvium, kein Recht für Jahns Behauptung; es handelt sich dort nur um die südliche, nicht um die östliche Ausdehnung der röm. Herrschaft.

[7] Die Annahme folgt aus der Notiz vita Sever. 19 S. 37 über incursus

Es ist nicht geradezu unmöglich, daß es im Zehntland, als die Römer sich aus diesem Gebiet zurückzogen, bereits Christen, vielleicht kleine Christengemeinden gegeben hat[1]. Aber wenn es so war, so müssen sie sehr gering gewesen sein; denn sie haben nur ganz unbedeutende Spuren hinterlassen; unter den in Baden und Württemberg gefundenen römischen Inschriften fehlen die christlichen fast völlig[2]. Jedenfalls muß man annehmen, daß, was etwa von Christentum im Zehntland vorhanden war, infolge der Aufgabe des Landes von seiten der Römer verschwand. Als die Alamannen sich am Neckar und an der oberen Donau niederließen, wohnten sie nicht neben einer älteren romanisierten Bevölkerung; ihr Land war rein deutsch und rein heidnisch. Von den zahlreichen Kriegsgefangenen, welche sie während des vierten Jahrhunderts aus Gallien wegführten[3], bestand sicher ein Teil aus Christen[4]. Aber da diese keine Gemeinden fanden, an die sie sich anschließen konnten, so blieben sie vereinzelt, sie entbehrten jeder geistlichen Pflege: es war kaum anders möglich, als daß sie dem Christentum nach und nach verloren gingen[5].

---

assiduos der Alamannen, durch die Passau bedroht war. Die Annahme Riezlers, Gesch. Baierns I S. 24 f., daß hier unter den Alamannen die Baiern zu verstehen seien, scheint mir nicht notwendig.

[1] Hefele, Geschichte der Einführung des Christent. im süd-westl. Deutschl. 1837 S. 42 ff., scheint mir die Wahrscheinlichkeit weit zu überschätzen. Sehr nüchtern urteilt dagegen Körber, Die Ausbreitung des Christent. im südl. Baden 1878 S. 11 ff. Die Wahrscheinlichkeit, daß es Christengemeinden gab, beruht vornehmlich auf der raschen Entwickelung des städtischen Wesens im Dekumatenland. Mommsen, R.G. V S. 145: „Sumelocenna (Rottenburg am Neckar), Aquä (Baden), Lopodunum (Ladenburg) hatten, wenn man von Köln und Trier absieht, in römisch-städtischer Entwickelung den Vergleich mit keiner Stadt der Belgica zu scheuen." Vgl. auch Bossert in d. Würt. KG. S. 3 f.

[2] Ausnahmen bilden die in Badenweiler gefundene gnostische Silbertafel u. die Heilbronner Funde (s. o. S. 37 Anm. 2 u. 3).

[3] Eine Vorstellung von der Menge derselben erhält man dadurch, daß sich Julian rühmt, nach der Schlacht bei Straßburg deren 20 000 befreit zu haben. Jul. ep. ad S. P.Q. Ath. S. 361 ed. Hertlein; Zos. III, 4 f.

[4] Amm. Marc. XXVII, 10, 2: Alamannus regalis Rando nomine . . . Mogontiacum praesidiis vacuam cum expeditis ad latrocinandum latenter inrepsit. Et quoniam casu Christiani ritus invenit celebrari sollemnitatem, inpraepedite cuiusque modi fortunae virile et muliebre secus cum supellectili non parva indefensum abduxit.

[5] Ich glaube nicht, daß sich über Christen unter den Alamannen aus der bekannten Stelle des Arnobius (adv. nat. 1, 16) etwas entnehmen läßt; Arnobius konnte über diese Verhältnisse keine Kunde besitzen.

Anders wurde es, als die Alamannen das westliche Rätien und Vindelicien besetzten. Hier trafen sie auf eine wenigstens zum Teil christliche Bevölkerung. Denn man hat keinen Grund zu bezweifeln, daß die Christengemeinde in Augsburg in die Zeit vor Konstantin hinaufreicht, daß sie das Ende der Römerherrschaft und die alamannische Eroberung überdauerte und sich allgemach aus einer römischen in eine deutsche umbildete. Der Beweis für das erstere liegt in dem Martyrium der heiligen Afra. Denn so schlecht alle Einzelumstände desselben beglaubigt sind, so ist doch die Tatsache, daß in Augsburg eine Christin des Namens Afra um ihres Glaubens willen getötet wurde, so gut bezeugt, daß sie als gesichert gelten muß[1]. Das zweite ergibt sich aus der Abhängigkeit der Augsburger Bischöfe von Aquileja. Denn in ihr liegt, daß das Christentum nach Augsburg von Süden, nicht von Westen her, über die Alpen, nicht über den Rhein kam. Das Augsburger Bistum war ein Schößling der italienischen Kirche; als seine Gründungszeit wird man wie bei den rheinischen Bistümern das vierte Jahrhundert zu betrachten haben[2]. Da die Verbindung mit Aquileja sich erst gegen Ende des sechsten Jahrhunderts löste, so überdauerte es den Umschwung aller Verhältnisse[3]. Das war nur möglich, wenn ein

---

[1] Der Tod der Afra hat gute Zeugnisse an der Erwähnung ihrer Reliquien bei Venant. Fortunatus Vita Martini IV v. 642 f. S. 368 und an dem Vorkommen ihres Namens im sogenannten Martyrologium Hieronym. A. S. Boll. Nov. II S. 101 f. Dagegen ist die Conversio et passio s. Afrae M.G. Scr. rer. Mer. III S. 56 ff. nicht als Quelle zu benützen. Krusch erklärt sie für eine Arbeit der Karolingerzeit. Im Gegensatz zu ihm vertritt Duchesne Bullet. critique 1897 S. 301 ff. u. 325 ff. die Ansicht, daß der zweite Teil der Schrift, die passio, mit Ausschluß des letzten Stückes von Stabant autem an, alt, d. h. am Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts entstanden sei. Vgl. die Erwiderung von Krusch NA. XXIV S. 289. Die Zerlegung der Akten in Acta conversionis und Acta passionis ist eine alte Annahme, für die manches spricht. Dagegen scheint mir für die Abtrennung des Schlußstückes kein einigermaßen genügender Grund vorhanden. Betrachtet man die Passio als älter denn die Conversio, so ist auch dann unmöglich, sie in die römische Zeit hinaufzurücken. Ein heidnischer Richter, wie sie ihn zeichnet, ist in einer Zeit, in der es noch Heiden genug gab, eine Unmöglichkeit. Ist die passio aber ein Produkt der fränkischen Zeit, so fehlt jede Gewähr für ihren Inhalt. Das Ganze erscheint als Dichtung, bestimmt den Gedanken zu exemplifizieren, daß die Gnade für alle, auch für die schlimmsten Sünder da sei.

[2] Der junge Augsburger Bischofskatalog (M.G. Scr. XIII S. 334) nennt als ersten Bischof Zosimus; schon sein Nachfolger hat einen deutschen Namen Perewelf. Irgend welche Erinnerung an die Römerzeit war also nicht vorhanden.

[3] Schreiben der Bischöfe Venetiens und des zweiten Rätiens v. 591

nicht ganz geringer Rest der christlichen Bevölkerung erhalten blieb. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme ist um so größer, als es auch in anderen Römerorten dieser Landschaften Christen gab[1].

Hier war also die Möglichkeit einer missionierenden Einwirkung auf die Alamannen gegeben. Aber doch eben nur die Möglichkeit. Denn diese Überbleibsel der altchristlichen Kirche mußten, da ihnen die belebende Gemeinschaft mit einem größeren Kirchenkörper fast völlig abgeschnitten war, notwendig der Verkümmerung verfallen. Man kann denn auch nicht sagen, daß eine bemerkbare Einwirkung auf die siegreichen Alamannen von ihnen ausgegangen ist.

Nicht die Romanen, sondern die Goten, diese unermüdlichen Vermittler der Germanenmission, scheinen dem Christentum zuerst Eingang bei den Alamannen verschafft zu haben. Wir hören im fünften Jahrhundert von einem christlichen Alamannenfürsten Gibuld. Da er Arianer war, so ist die Annahme ziemlich sicher, daß er bei seinem Übertritt unter gotischem Einfluß handelte[2]. Aber der Schritt, den er tat, fand keine Nachahmung. Der alamannische Stamm blieb der nationalen Religion treu. Man hat die Bemerkung gemacht, daß in den Namen der in dieser Zeit gegründeten süddeutschen Ortschaften Berchta, Frigga, Hulda vor den alten Schlachtengöttern deutlich hervortreten[3]. Die Tatsache zeigt, wie lebendig die überlieferten religiösen Vorstellungen bei den Alamannen waren. Fand man in einem Gräberfelde, das dem Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts anzugehören scheint, sowohl ein Hüftgehänge mit dem Kreuzeszeichen als eine Spange mit den Worten: „Mit teurem Lohne lohnt Wuotan Freundschaft“[4], so zeugt die letztere sicher für das Heidentum, während das Kreuzeszeichen allein noch kein Beweis für den christlichen Glauben des Bestatteten ist. Mit einem Wort: So lange die Alamannen selb-

---

Mansi X S. 466. Hier ist erwähnt, daß die ecclesia Augustana vor kurzem in Verbindung mit der fränkischen Landeskirche getreten sei. Das nächstliegende Verständnis führt auf Augsburg, nicht auf Lorch (Friedrich KG. I S. 352).

[1] In Bregenz wurde i. J. 1892 eine wahrscheinlich christliche Bleiplatte aus der Römerzeit entdeckt, s. Mitt. der Centralkomm. N.F. 18 S. 177 f. Columba fand am Bodensee — er lag ganz in Rätien — Christen, s. u. Kap. 5. Vgl. auch oben S. 8 Anm. 4.

[2] Eugipp. Vita Severini 19.

[3] Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes I S. 135.

[4] Über die Gräberfunde zu Nordendorf bei Augsburg vgl. Jahresber d. hist. Ver. f. Schwaben 8 u. 9; über die erwähnte Inschrift Dietrich in Haupts Zeitschr. f. deutsch. Altert. XIV, S. 75 f.

ständig waren, blieben sie ein heidnisches Volk, das höchstens einzelne christliche Glieder zählte[1]. Der Alamannentrotz[2], von dem die Römer sprachen, bewies sich auch in dem zähen Festhalten des alten Glaubens.

---

Die nordöstlichen Nachbarn der Alamannen waren eine Zeitlang die Burgunder[3].

Ursprünglich saßen sie an der Ostsee, dann weiter landeinwärts zwischen Oder und Weichsel. Das allgemeine Vorwärtsdrängen der germanischen Stämme riß auch sie mit fort: zur Zeit des Kaisers Probus erscheinen sie im westlichen Deutschland; der Kaiser schlug sie i. J. 277 am Rhein; am Ende des dritten Jahrhunderts galten sie in Gallien neben den Alamannen als gewohnte Feinde[4]. Traten sie zunächst unter den germanischen Gegnern des Reiches auf, so brachte sie ihr Vordringen alsbald in feindliche Berührung mit den Alamannen. Der Hauptgrund des Gegensatzes lag darin, daß die letzteren vom Taunus südwärts bis über die Donau sich ausdehnend den Burgundern, welche östlich vom alten römischen Grenzwall wohnten[5], den Weg nach Westen verlegten; Streit über einzelne Grenzgebiete, über den Besitz von Salzquellen kam dazu[6]. Der Zwiespalt der Interessen beider Stämme brachte es dahin, daß die Burgunder den Anschluß an die Römer suchten: man hört von häufigen Gesandtschaften, die sich zu diesem Zweck am römischen Hofe einfanden[7]. Den Römern

---

[1] Vgl. Ammian. Marcell. XIV, 10, 9; Salv. de gub. D. IV, 68.

[2] Vgl. Sid. Apoll. carm. V, 375: Trux Alamannus. Amm. Marc. XXVIII, 5, 9: Immanis natio.

[3] Man vgl. zum Folgenden im allgemeinen Binding, Gesch. des burg. rom. Königreichs I, 1868, Jahn, Geschichte der Burgundionen I, 1874.

[4] Mamert. paneg. Maxim. d. 5: Statim, vixdum misero illo furore sopito, (dem Bacaudenaufstand) cum omnes barbariae nationes excidium universae Galliae minarentur neque solum Burgundiones et Alamanni, sed etiam Chaibones Erulique, viribus primi barbarorum, locis ultimi, praecipiti impetu in has provincias irruissent etc. Das „non solum“ setzt voraus, daß ein Burgundereinfall nichts Unerhörtes war. Die Rede ist i. J. 289 gehalten.

[5] Amm. Marc. XVIII, 2, 15 berichtet, daß Julian, nachdem er das alamannische Gebiet durchzogen, ad regionem cui Capellatii vel Palas nomen est, gelangte, ubi terminales lapides Alamannorum et Burgundionum confinia distinguebant. Bei Palas denkt man allgemein an den Pfahl, die deutsche Bezeichnung des römischen Grenzwalls.

[6] Amm. Marc. XXVIII, 5, 11. Mamert. geneth. Maxim. 17 f. (aus den Jahren 291—293).

[7] Symmach. Laud. in Val. Aug. II, 13 (ed. Seeck).

konnte die Verbindung mit einem deutschen Stamme gegen den andern nur erwünscht sein. Valentinian I. eilte, sich der Burgunder zur Bekämpfung der Alamannen zu bedienen[1]. Aber als nun die Burgunder einen unerwartet starken Heerhaufen an den Rhein sandten[2], sahen sie sich von dem Kaiser im Stich gelassen: die Folge war, daß sie sich zum Rückzug entschließen mußten[3]. Die Römer hatten wohl in der starken Machtentfaltung und in dem Zug direkt an den Rhein die Absicht gesehen, sich alamannischen Gebietes dauernd zu bemächtigen: es lag aber nicht in ihrem Interesse, die Zahl ihrer germanischen Nachbarn am Rhein zu vermehren. Daher der Treubruch gegen ihre Bundesgenossen. Jedoch das Ziel der Burgunder blieb, ihre Wohnsitze westwärts auszudehnen, und sie erreichten es vielleicht noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts, wenn sie wirklich damals schon sich zwischen Franken und Alamannen einschoben und die letzteren südwärts drängten[4]. Sicher ist, daß, als i. J. 406 und 407 die Vandalen und Alanen in Gallien einfielen, die Burgunder sich ihnen anschlossen[5]. Damals haben die Germanen in Gallien furchtbar gehaust, bis es dem Usurpator Konstantin gelang, der eingedrungenen Scharen mächtig zu werden[6]. Doch war sein Sieg nicht vollständig, er mußte sich in Unterhandlungen einlassen[7], und es

[1] Amm. Marc. XXVIII, 5, 9 ff.

[2] Amm. Marc. l. c. 11 f. Hier. chron. ad ann. 375 nennt ein Heer von 80 000 Mann. Die Zahl kann bei der bekannten Unzuverlässigkeit des Hieronymus in solchen Dingen gegenüber den catervae lectissimae des Ammian nicht in Betracht kommen; vollends untunlich ist es, aus ihr die Stärke des ganzen Stammes berechnen zu wollen, wie Jahn S. 252 unternimmt.

[3] Amm. Marc. l. c.

[4] Wietersheim-Dahn, Geschichte der Völkerwanderung II S. 105, unter Widerspruch von Jahn, I S. 267.

[5] Hier. ep. 123, 16. Oros. hist. VII, 38, 3; 40, 3. Über die Ursache des Vandalenzugs v. Ranke, WG. IV, 1 S. 252 ff.

[6] Zos. VI, 2 f. Soz. h. e. IX, 11 f. Olymp. fragm. 12.

[7] Oros. VII, 40, 4: Constantinus . . . in Gallias transiit. Ibi saepe a barbaris incertis foederibus inlusus, detrimento magis reipublicae fuit. Ich kann der Darstellung Jahns I, S. 286 ff. nicht beistimmen. Er folgt Zosimus II, 3; ich glaube aber nicht, daß man die Angaben des Hieronymus ep. 123 und des Orosius beiseite lassen darf, wie er tut. Hieronymus schrieb seinen Brief im Jahre 409, wie konnte er von dem Verlust der rheinischen Städte sprechen, wenn diese sofort zurückerobert wurden? Geht man von der Nachricht des Orosius aus, so traten gewisse der in Gallien eingefallenen Stämme in ein Föderatverhältnis zu Konstantin. Für die Alamannen bestätigt das ausdrücklich Renatus Profuturus Frigiretus bei Greg. Tur H.

scheint, daß die Burgunder den gallischen Boden nicht wieder verließen: an allen Bewegungen der nächsten Jahre waren sie mitbeteiligt, ihr König Gunticar unterstützte die Erhebung Jovins zum Kaiser i. J. 411[1] und zog als sein Bundesgenosse nach dem südlichen Gallien[2]; zwar wurde er von dem Gotenkönig Ataulf, der auf die Seite des Honorius trat, zurückgedrängt[3], aber das Ende war gleichwohl, daß im Jahr 414 den Burgundern von Honorius römisches Gebiet eingeräumt wurde[4]: es ist die Gegend, in welcher sie das Nibelungenlied kennt. Sie standen zu dem Reich in einem ähnlichen Verhältnis, wie die Goten Athanarichs, denen Theodosius Sitze auf dem rechten Donauufer gab[5].

Das Land, das auf diese Weise in den Besitz der Burgunder überging, hatte eine zum Teil christliche Bevölkerung. Da die Abtretung auf Vertrag beruhte, war an einen Rückzug der Römer nicht zu denken. Zum erstenmal trat somit ein heidnischer germanischer Stamm in enge und ununterbrochene Beziehung zu christlichen Mitbürgern. Die Burgunder scheinen ähnlich bildsam und für die Kultur zugänglich gewesen zu sein, wie die Goten. Für ihr Verhalten zum christlichen Glauben war dies entscheidend: sie sind wenige Jahre, nachdem sie sich auf dem linken Rheinufer niedergelassen hatten, zu ihm übergetreten. Zum erstenmale begegnet man der für die Germanen charakteristischen Weise des

---

Fr. II, 9. Das setzt ein Zugeständnis von seiten Konstantins voraus: es liegt nahe, an Einräumung von Wohnplätzen links des Rheins zu denken, danach strebten längst die Alamannen wie die Burgunder, dann kommt die Nachricht des Hieronymus zu ihrem Rechte. Konstantin sah sich aber durch sie betrogen: denn beide Stämme schlossen sich alsbald dem Jovinus an, wie wir aus Frigiret u. Olympiodor wissen. Nach dem ersteren muß man auch einen Vertrag mit den Franken annehmen, der aber ebenfalls gebrochen wurde. Die Angaben des Orosius finden demnach von verschiedenen Seiten her Bestätigung, um so weniger geht es an, sie zu ignorieren. Berichtet nun Prosper in seiner Chronik S. 467 die Erwerbung des linken Rheinufers durch die Burgunder zum Jahre 413, so widerspricht das nicht. Sie hatten den Landstrich durch Konstantin erhalten, Jovinus mußte ihn, um sie zu gewinnen, in ihrem Besitz lassen: aber weder der eine noch der andere vermochte sich zu halten, sondern schließlich fiel die Herrschaft in Gallien wieder dem Kaiser Honorius zu. Bestätigte er im genannten Jahr die Zusage der beiden Prätendenten, so hatte Prosper ein Recht zu seiner Angabe.

[1] Olympiod. fragm. 17.

[2] Ren. Prof. Frigiret. bei Greg. Tur. l. c.

[3] Jord. Get. 161.

[4] Prosp. chron. ad. ann. 413 S. 467; Cassiod. chr. z. d. d. S. 155.

[5] Vgl. Jahn, I S. 318 ff.; v. Ranke, WG. IV, 1 S. 272.

Übertritts, daß nicht einzelne nach und nach für den neuen Glauben gewonnen wurden, sondern daß das Volk als Ganzes sich für denselben entschied. Nicht nur als Sache des einzelnen, sondern auch als öffentliche Angelegenheit hat den Deutschen die Religion stets gegolten. Die Annahme der Religion der Römer erscheint wie die Folge davon, daß die Burgunder in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Reich traten; sie mußte das Nebeneinanderwohnen der beiden Völker erleichtern, und wer möchte bezweifeln, daß dies ihr Zweck war? Obgleich die Gemeinden einen bedeutenden Bruchteil deutsch redender Glieder hatten, wurde die kirchliche Organisation nicht umgestaltet[1].

Es dauerte nicht zwei Jahrzehnte, bis auch die auf dem rechten Ufer des Rheins zurückgebliebenen Burgunder den christlichen Glauben annahmen. Auch sie in der Weise, daß die Gesamtheit handelte. Nach Sokrates wurde der Entschluß zur Taufe im Jahre 430 unter dem Eindruck einer schweren Gefahr durch die Hunnen gefaßt: man wandte sich mit der Bitte um die Taufe an einen gallischen Bischof; er bereitete das Volk eine Woche lang durch Fasten und Unterricht vor: dann erfolgte die Taufe aller. Nun errang das Volk im frischen Vertrauen auf den Gott der Römer, dem es sich ergeben hatte, den Sieg über die hunnische Streifschar[2].

---

[1] Oros. VII, 32, 12 f.: Eorum — der Burgunder — esse praevalidam et perniciosam manum, Galliae hodieque testes sunt, in quibus praesumpta possessione consistunt; quamvis providentia Dei Christiani omnes modo facti catholica fide nostrisque clericis, quibus oboedirent, receptis blande mansuete innocenterque vivant, non quasi cum subiectis Gallis sed vere cum fratribus Christianis. Man beachte die ausdrückliche Erwähnung des Bestands der kirchlichen Organisation, in welche sich die neuen Gläubigen einfügten. Orosius schrieb seine Historien 417—418 (s. Ebert I, S. 337). Daraus folgt, daß die Bekehrung spätestens 416 geschah; da die Burgunder erst 413 in den sicheren Besitz des Landes kamen, so bleibt für die Bekehrung ein so kurzer Zeitraum, daß es wahrscheinlich ist, daß dieselbe auf Grund eines Volksbeschlusses erfolgte, zumal da auch der Übertritt des ganzen auf gallischem Boden wohnenden Volkes von Orosius ausdrücklich bezeugt wird.

[2] Socr. h. e. VII, 30: Ἔθνος ἐστὶ βάρβαρον πέραν τοῦ ποταμοῦ Ῥήνου (von dem Standpunkte des Römers aus; also auf dem rechten Rheinufer) ἔχον τὴν οἴκησιν, Βουργουνζίωνες καλοῦνται . . . Τούτοις συνεχῶς τὸ ἔθνος τῶν Οὔννων ἐπερχόμενον ἐλεηλάτει τὴν χώραν αὐτῶν . . . Κατὰ νοῦν δὲ λαμβάνοντες ὅτι Ῥωμαίων ὁ θεὸς ἰσχυρῶς τοῖς φοβουμένοις αὐτὸν βοηθεῖ κοινῇ γνώμῃ πάντες ἐπὶ τὸ πιστεῦσαι τῷ Χριστῷ ἐληλύθασιν. Γενόμενοί τε ἐν πόλει μιᾷ τῆς Γαλλίας παρακαλοῦσιν ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου τυχεῖν Χριστιανικοῦ βαπτίσματος. Ὁ δὲ ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας παρασκευάσας νηστεῦσαι αὐτοὺς καὶ τὴν πίστιν κατηχήσας αὐτοὺς τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ βαπτίσας ἀπέλυσε. Ich halte Rettbergs Bedenken gegen die



In doppelter Hinsicht erscheint die Bekehrung der Burgunder als ein hoffnungsvoller Anfang: erstens kommt in Betracht, daß sie durch den Einfluß der römischen Christenheit geschah; als erster germanischer Stamm schlossen sich die Burgunder der katholischen Kirche an[1]; auch diese schien endlich den Zugang zu den Völkern, denen die Zukunft gehörte, zu finden. Das andere ist, daß ein Teil der Burgunder auf dem rechten Rheinufer, auf ungemischt deutschem Boden wohnte; hier war die Gefahr der Romanisierung nicht vorhanden: es konnte einen Augenblick scheinen, als ob diese Burgunder den Anfang einer deutschen Kirche bilden würden.

Indes auch auf dem Gebiete der Geschichte bringt nicht jedes Samenkorn Frucht. Die Bekehrung der Burgunder blieb ohne Folgen für den Fortgang der allgemeinen Dinge. Der Grund lag darin, daß die Kraft dieses Stammes zerschellte, ehe sie sich entfalten konnte. Als die Burgunder im Jahre 435 einen Angriff auf die erste belgische Provinz wagten, unterlagen sie dem durch Aetius geführten römischen Heere[2]. Im nächsten Jahr brach Aetius treulos den mit ihnen geschlossenen Frieden, und nun erlitten sie durch die hunnischen Hilfsvölker der Römer jene schwere Niederlage, die sagenhaft umgestaltet Jahrhunderte lang vom deutschen Volke forterzählt und besungen worden ist[3].

Nicht lange darnach zogen sie vom Rhein ab: sie fanden nun Sitze an der Rhone[4].

Für die Kirchengeschichte Deutschlands ist das christliche Burgunderreich um Worms eine Episode, wichtig nur deshalb, weil durch dasselbe der Fortbestand der kirchlichen Einrichtungen bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts gesichert ist. Dann ist

---

Nachricht für zu weitgehend: sie drängten sich ihm auf, da er sie auf denselben Vorgang bezog, der Orosius berichtet. Da aber weder die Zeit noch der Ort noch die Motivierung des Übertritts in beiden Berichten zusammentreffen, so ist diese Annahme unbegründet. Schon deshalb kann Sokrates nicht von der Bekehrung des ganzen Volkes reden, da er nur von 3000 Kriegern weiß.

[1] Ich halte die Angabe des Oriosus für völlig glaubwürdig; auch Sokrates weiß nur von kath. Christentum der Burgunder. Bekehrte sich das Volk am Rhein, so läßt sich nicht absehen, wie eine Berührung mit dem Arianismus möglich war; sie trat erst ein, seitdem die Burgunder an der Rhone Nachbarn der Westgoten waren.

[2] Prosp. chron. ad ann. 435 S. 475. Sid. Apoll. carm VII v. 234 f.

[3] Prosp. l. c.; Hydat. chron. z. J. 436 S. 22; Chron. Gall. z. 436 S. 660; vgl. Jahn I S. 341 ff.

[4] Chron. Gall. z. J. 443 S. 660: Sapaudia Burgundionum reliquiis datur cum indigenis dividenda; Mar. Avent. chron. ad ann. 456 S. 232.

aber klar, daß sie entweder nie oder höchstens für sehr kurze Zeit unterbrochen wurden.

---

Inzwischen hatten auch die Franken auf römischem und christlichem Boden Fuß zu fassen begonnen.

Der Frankenname wird zuerst um die Mitte des dritten Jahrhunderts genannt. Damals vollbrachte der spätere Kaiser Aurelian als Tribun der sechsten Legion in Mainz solche Heldentaten gegen die ganz Gallien brandschatzenden Franken, daß die römischen Soldaten ihn in Liedern feierten, deren Reste ahnen lassen, welche Ströme von Blut die Römer vergossen, um ihre Herrschaft zu behaupten [1]. Es war ein neuer Name, kein neuer Stamm, der hier auftrat: mit dem stolzen Namen der Freien bezeichneten sich die deutschen Stämme am untern, dann auch am mittleren Rhein, seitdem sie genötigt oder verlockt durch die wachsende Volkszahl über die engen Grenzen der Heimat hinaus drängten [2]. Bald waren sie die gefährlichsten Feinde der Römer. Unternahmen sie zuerst Beutezüge [3], so wurden daraus bald Eroberungszüge, aber nicht um die Herrschaft, sondern um das Land kämpften sie: die römische Bevölkerung wich aus den Gebieten, die sie einnahmen. Ungezählte Scharen des tapferen Volkes gingen dabei zugrunde; es ist als hätten die Römer versucht, seinen Ansturm durch Schrecken zu lähmen. Denn grausamer und blutdürstiger führte der römische Kulturstaat den Kampf als seine barbarischen Gegner: die Römer warfen die Kriegsgefangenen, die bei den Franken Schonung fanden, den wilden Tieren im Zirkus zum Fraße vor, und die Erbärmlichkeit der Rhetoren wußte mit hochtönenden Worten auch diese Schandtaten der Herrscher zu verherrlichen [4]. Aber aufzuhalten war der An-

---

[1] Vopisc. Aurel. 7 teilt die zwei Verse mit:
mille Sarmatas mille Francos semel et semel occidimus
mille mille mille mille mille Persas quaerimus.
Auch die Peutingerische Karte kennt die Franken.

[2] Über den Ursprung und die Wanderungen der Franken vgl. Dederich, Der Frankenbund 1873; Waitz, VG. II, 1 S. 8 ff.; Schröder, Hist. Zeitschr. Bd. 43 S. 1 ff. u. Rechtsgeschichte S. 94 ff.; Lamprecht, Wirtschaftsleben I, S. 151 ff.; Deutsche Gesch. I, S. 280 ff.; Schultze, Deutsche Gesch. II, S. 37 ff. Prou, La Gaule Mérovingienne, Paris o. J. (1896). G. Kurth, Clovis, Tours 1896; F. Stein, Die Urgesch. der Franken im Arch. d. H.V. v. UFr. Bd. 39 1897 S. 1 ff. Daß der Name Franken die Freien bedeutet, ist bestritten von Christ, Westdeutsche Zeitschr. VII, S. 339 ff., vgl. dagegen Stein S. 76 f.

[3] Vopisc. Aurel. 7. Eutrop. brev. IX, 21. Amm. Marc. XVII, 2, 1; XX, 10, 2. Inc. paneg. (VII) Const. d. 10.

[4] Incert. paneg. (VII) Const. d. 12: Caesi innumerabiles, capti plurimi;

drang nicht. Zwar am Mittelrhein kam der Kampf, hauptsächlich durch die Erfolge Julians. für einige Zeit zum Stehen. Aber inzwischen hatte er auch im Niederland begonnen. Hier kämpfte man zuerst um Batavien, d. h. Holland[1]: kein Römer erwähnt. daß der Landstrich verloren ging[2]; aber bald war der Gegenstand des Kampfes Toxandria, d. i. Seeland und Brabant; wieder hört man Siegesberichte, aber das Ende war, daß auch dieser Bezirk den Franken blieb; nur die Oberhoheit Roms mußten sie anerkennen[3]. In derselben Zeit berannten die ripuarischen Franken Köln; i. J. 355 gelang ihnen die Eroberung der Stadt; zwar vermochten sie damals noch nicht sie zu halten[4], aber ein halbes Jahrhundert später kam die Metropole des Niederrheins für immer in ihren Besitz. Im Anfang des fünften Jahrhunderts war Andernach der nördlichste römische Ort am Rheine: eine Linie von da über Tongern nach Arras und Amiens bezeichnete nun die Nordgrenze des Reichs[5]. Im Jahre 409 gehörten auch Arras und Amiens schon zu den verlorenen Städten[6], um dieselbe Zeit fiel Kamerik[7]. Dann schien

---

quicquid fuit pecoris, raptum aut trucidatum est; vici omnes igne consumpti: puberes qui in manus venerunt, quorum nec perfidia erat apta militiae nec ferocia servituti, ad poenas spectaculo dati saevientes bestias multitudine sua fatigarunt, hoc est, imperator, fretum esse virtute sua atque fortuna, hoc est non pacem emere parcendo, sed victoriam quaerere provocando.

[1] Unter Konstantius Chlorus: Eumen. or. pro res. sch. 21. Inc. paneg. (V) Constantio d. 3. Inc. paneg. (VI) Max. et Const. d. 4. Inc. paneg. (VII) Const. d. 5. Inc. paneg. (IX) Const. d. 25.

[2] Die Panegyriker wissen nur von römischen Siegen: Den Verlust erwähnt erst Zosimus III, 6: Αὔτη ἡ νῆσος οὖσα πρότερον πᾶσα Ῥωμαίων τότε ὑπὸ Σαλίων κατείχετο.

[3] Zos. III, 6; Amm. Marc. XVII, 8, 3 f.; Liban., Epitaph. in Jul. ed. Reiske I, 546.

[4] Amm. Marc. XV, 8, 19. XVI, 3, 1 f. Sulp. Alex. bei Greg. H. Fr. II, 9.

[5] Notit. dignit. ed. Seeck, p. 213 ff.

[6] Hier. ep. 123, 16: Ambiani, Attrebatae extremique hominum Morini, Tornacus, Nemetae, Argentoratus translatae in Germaniam.

[7] Nach Greg. Tur. H. Fr. II, 9 wurde Kamerik durch Chlojo, angeblich Urgroßvater Chlodowechs, erobert. Ist das Verwandtschaftsverhältnis hist. ep. 9 oder auch die Angabe der „quidam“ bei Gregor, daß Merovech de stirpe Chlojos gewesen sei, richtig, so kann Chlojo schon im Anfang des 5. Jahrhunderts geherrscht haben, er lebte noch 431, vgl. Sid. Ap. carm. V, 211 f. Das „pervaserat“ des Sidonius zeigt, daß die Besetzung von Arras (u. Kamerik) dem Kampfe mit Aetius vorausging; derselbe fiel dann zusammen mit der von Gregor bemerkten Pause des Vordringens. Der Erfolg des römischen „Siegs“ war der Verlust des Landes bis an die Somme.

es einen Moment, als ob es Aetius gelingen würde, die Feinde zum Stillstand zu bringen: er besiegte sie wiederholt[1]. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts aber drangen die Franken auch am Mittelrhein unwiderstehlich vor. Sie breiteten sich gegen die Mosel hin aus. Trier kannte Salvian noch als römisch, obwohl es schon viermal von den Deutschen erstürmt worden war; doch um 475 war auch hier die römische Herrschaft zu Ende[2]. Ein Jahrzehnt später vernichtete der zwanzigjährige Chlodowech den letzten Rest einer fünfhundertjährigen Herrschaft: in der Schlacht bei Soissons 486 unterlag ihm Syagrius, der unter dem Titel eines Patricius in den gallischen Städten regierte, die sich noch römisch nannten[3]. Jetzt herrschte ein heidnischer König bis an die Seine, bald bis an die Loire und an das Meer.

Was wunder, daß die Römer die Franken haßten, wie keinen zweiten deutschen Stamm, und daß dieser Haß zu Greueln führte, wie die Ermordung der Kriegsgefangenen durch Konstantin. Als das wildeste, unbändigste Volk unter den Barbaren galten die Franken; ihre Treulosigkeit und Eidbrüchigkeit war fast sprichwörtlich[4]. Aber der Haß schloß ein gewisses Interesse an diesen Männern voll ungebrochener Kraft in sich: man begriff es nicht, daß sie die Ruhe gleichsam für ein Unglück ansahen, daß sie am Streit als solchem ihre Lust hatten; aber man freute sich der fremdartigen Gestalten mit ihren blitzenden Augen und langen Haaren, in ihrer ungewohnten Tracht: eng schlossen sich die Gewänder an die kraftvollen Glieder, breite Gürtel hielten sie zusammen; wie gegenwärtig bei den Alpenbewohnern blieb das Knie nackt. Man bewunderte die sichere Kraft, mit der sie die zweischneidige Streitaxt schleuderten, die Gewandtheit, mit der sie den Schild im Kreise drehten und zwischen den geschwungenen Lanzen sich bewegten,

---

[1] Prosp. chron. z. J. 428 S. 472 (gegen die Ribuarier); Sid. Apoll. carm. V, v. 212 (gegen Chlojo, also die Salier); vgl. Jord. Get. 176. Hydat. chron. z. J. 432 S. 22.

[2] Sid. Apoll. ep. IV, 17 u. Ausp. ep. ad Arbog. Das Datum ergibt sich daraus, daß der Brief des Sidonius von ihm als Bischof geschrieben ist, d. h. nach 472 und vor dem Tode des Lupus von Troyes d. h. vor 479. Vermutlich fiel Trier schon um die Mitte des 5. Jahrh. Sidonius (carm. VII, v. 370 ff.) bringt das Vordringen der Franken in das zweite Belgien und erste Germanien mit der Ermordung des Aetius (21. Sept. 454) in Zusammenhang. Gingen diese Provinzen verloren, so konnte das dazwischen liegende erste Belgien nicht gehalten werden.

[3] Greg. Tur. H. Fr. II, 27.

[4] Vgl. die Urteile der Panegyriker: IV, 18; VII, 5 u. 11; IX, 24; X, 17. Salv. de gub. Dei IV, 67 f. VII, 64.

den trotzigen Mut, in dem sie lieber starben, als daß sie von dem einmal eingenommenen Platze wichen[1].

So war denn auch die Berührung der Römer mit der Franken nicht nur eine feindselige. Langsam aber unaufhaltsam durchdrang das germanische Element Gallien: es diente den Römern, aber eben dadurch löste es den Zusammenhalt des Reiches auf. Schon im dritten Jahrhundert werden fränkische Hilfsscharen im römischen Dienst erwähnt[2]; es hat fernerhin nie an solchen gefehlt. Fränkischen Ansiedlern wurde wüste liegendes Land zur Bebauung überlassen; man rühmte das wie einen Sieg, und gewiß, das Reich hatte den Gewinn von ihrer Arbeit; aber in der keltoromanischen Umgebung bewahrten sie ihre Nationalität: sie bildeten die erste Etappe für die Eroberung des Landes[3]. Bald findet man Franken auch als Beamte und in der Umgebung der Herrscher; es war der Vater Konstantins d. Gr., Konstantius Chlorus, an dessen Hofe sie zuerst eine große Rolle spielten[4]. Seitdem begegnen in den höchsten Stellen des Reiches Glieder dieses Volkes: unter den Konsuln des vierten Jahrhunderts sind vier fränkischer Nationalität. Man wußte offenbar die frische Energie und den scharfen Blick der Barbaren zu schätzen und suchte sie dem Reiche dienstbar zu machen. Aber von Anfang an wollten die Deutschen nicht nur dienen: es ist nur die andere Seite der Sache, daß sie alsbald wagten, die Hand nach dem Diadem auszustrecken. Vielleicht war Magnentius, der den Kaiser Konstans stürzte und mit Konstantius um die Krone rang, ein Franke[5]. Sicher jener Silvanus, den die römische Arglist zur Empörung nötigte[6]; schon sein Vater Bonit hatte sich im Dienste Konstantins d. Gr. ausgezeichnet[7]. Neben Silvanus diente unter Konstantius der ihm innig befreundete Malarich[8] als Befehlshaber der Gentilen: auch der Tribun Mallobaudes wird ein Stammesgenosse beider gewesen sein. So blieb es unter Julian, Valentinian I., Gratian und Valentinian II.: als Feldherr Valentinians I. fiel der

---

[1] Sid. Apoll. carm. V., v. 238 ff.

[2] Treb. Poll. Gallien. 7.

[3] Inc. Paneg. (V) Const. d. 21: »Sicut . . tuo, Maximiane Auguste, nutu Nerviorum et Trevirorum arva iacentia velut postliminio restitutus et receptus in leges Francus excoluit, ita nunc per victorias tuas, Constanti Caesar invicte, quicquid infrequens Ambiano et Bellovaco et Tricassino solo Lingonicoque restabat, barbaro cultore revirescit.

[4] Amm. Marc. XV, 5, 11.

[5] Wietersheim-Dahn I, S. 434; Richter S. 112 ff.

[6] Amm. Marc. XV, 5; vgl. Richter S. 232 ff.

[7] Amm. Marc. XV, 5, 33.

[8] L. c. XV, 5, 6.

Franke Charietto im Kampf mit den Alamannen[1]; nach Valentinians Tod war es der Franke Merobaudes[2], durch dessen kluge und rasche Maßregeln der Ausbruch von Unruhen verhindert wurde. Im Jahr 377 war er neben Gratian Konsul, zum zweitenmal 383, und auch in den nächsten Jahren waren zwei Franken Träger der konsularischen Würde, 384 Richomer, 385 Bauto. Jedermann weiß, daß es eine Zeitlang keinen mächtigeren Mann in Gallien gab als den Franken Arbogast[3]. Man beurteilt ihn wohl nicht unrichtig, wenn man annimmt, daß er die Absicht hatte, auf friedlichem Wege die Franken in Gallien herrschend zu machen: deshalb sein energischer Kampf gegen die germanischen Angriffe auf das römische Reich, deshalb aber auch die Besetzung von Zivil- und Militärämtern durch Deutsche.

Wie stellen sich nun diese Männer in religiöser Hinsicht? Sie dienten christlichen Kaisern, auch die römische Kultur blieb ihnen nicht fremd[4], aber abgesehen von Magnentius waren sie, wie es scheint, Heiden. Von einem oder dem andern ist das ausdrücklich erwähnt: mit den letzten namhaften Vertretern der heidnischen Weltanschauung, Libanius und Symmachus, war Richomer befreundet: man rühmte ihn wegen seiner Treue gegen die Götter[5]; und ein Mann von so starkem Selbstgefühl wie Arbogast machte auch aus seinem Heidentum kein Hehl; jedermann wußte, daß er den „Dämonen“ diente; er rühmte sich wohl gelegentlich seiner Bekanntschaft mit einem großen christlichen Bischof; aber er konnte auch drohen, er werde die Pfaffen in Mailand zu Soldaten, die Kirchen zu Pferdeställen machen[6]. Ein christlicher Geschichtschreiber hat den Kampf zwischen ihm und Theodosius als Kampf zwischen Heidentum und Christentum betrachtet[7]. Wie diese

---

[1] L. c. XXVII, 1, 2.

[2] L. c. XXX, 10; vgl. XXXI, 8, 2 u. Zos. IV, 17, vgl. Richter S. 374 f.

[3] Zos. IV, 53; Oros. VII, 35, 11: Vir barbarus animo consilio manu audacia potentiaque nimius; Socrat. V, 25: χαλεπὸς καὶ μιαιφονώτατος. Soz. VII, 22. Marcell. com. chron. ad ann. 392. Charakteristisch sind besonders die Anekdoten bei Paul. Vita Ambros. 30 f., vgl. Wietersheim-Dahn II S. 83 ff.

[4] Richter S. 232 über Silvanus.

[5] Liban. de vit. s. I. p. 136; Symm. ep. III, 54—59. Übrigens ist es nicht sicher, daß Richomer ein Franke war; die Annahme beruht auf der Identifizierung Richomers mit dem bei Greg. Tur. H. Fr. II, 9 genannten Richimer.

[6] Paul. V. Ambros. l. c.

[7] Oros. VII, 35, 12. Potentia Dei non fiducia hominis victorem semper extitisse Theodosium, Arbogastes iste praecipuum . . documentum est, qui . . . cum adversus eundem Theodosium collectis Gallorum Francorumque

hervorragenden Männer, so blieb sicher auch der größte Teil der geringeren, die in römische Dienste traten und deren Namen niemand erwähnt, dem väterlichen Heidentume treu. Das zeigt aber, daß die Kraft desselben noch ungebrochen war; und war das bei Männern der Fall, die sich aus der Gemeinschaft ihres Volkes losrissen, um wie viel mehr dann innerhalb des Volkes selbst. Es ist nicht anzunehmen, daß das Christentum der Römer trotz der langen Berührung derselben mit den Franken auf die letzteren irgend welchen Eindruck machte. Salvian sah in ihnen ein rein heidnisches Volk. Damit übereinstimmend bemerkt sein Zeitgenosse. der Brite Agricola, es gebe bei ihnen so wenig wie bei den Sachsen Christen [1].

Das Verhältnis der Franken zum Christentum begann sich erst zu ändern, seitdem sie römisches Gebiet in größerer Ausdehnung beherrschten und davon abstanden, die römische Bevölkerung zu verdrängen.

In den Gebieten, welche die Franken zuerst eroberten, der batavischen Insel und Toxandrien, wird es überhaupt keine oder keine irgend ins Gewicht fallende Christengemeinden gegeben haben. Ob solche in den späteren Bischofsstädten Doornik, Kamerik und Arras bestanden, ist eine Frage, die sich nicht mit Sicherheit beantworten läßt. War es der Fall, so wurden sie vernichtet; denn es begegnet später keine Spur von ihnen. Dagegen überdauerten die christlichen Gemeinden an der Somme, der mittleren Maas und dem Niederrhein die fränkische Eroberung. An der ersten Synode zu Orléans i. J. 511 nahmen die Bischöfe von Soissons, Amiens und Noyon Anteil [2]: schwerlich aber waren diese Bistümer Neugründungen Chlodowechs: es waren die alten Römerbistümer. In Tongern kann man das Bistum um die Mitte des fünften Jahrhunderts noch nachweisen: Gregor von Tours wußte von einem Bischof Aravatius in der Zeit des Hunnensturmes. Wahrscheinlich ging es infolge der fränkischen Eroberung ein; aber da die romanische Bevölkerung im Tal der Maas sich hielt, so ist es verständlich, daß es nach etlichen Jahrzehnten mit dem Sitz in Mastricht wieder auflebte [3]. Von den Zuständen in Köln kurz nach der fränkischen

---

viribus exundavit nixus etiam praecipuo culto idolorum, magna tamen facilitate succubuit.

[1] Caspari, Bfe., Abh. u. Pred. Christian. 1890 S. 1: Nam et in Francia et in Saxonia et in omni Barbaria Deus est, non tamen et Dei cultores. Über Agricola, den Caspari mit großer Wahrscheinlichkeit als Verfasser des Briefs bezeichnet, s. Prosp. chron. z. 429 S. 472.

[2] M.G. Conc. I S. 9 ff.; vgl. Duchesne, L'origine des dioceses S. 353 f.

[3] Vgl. oben S. 34 Anm. 1 u. 2, und unten S. 129, Anm. 3.

Eroberung gewährt uns der erste Brief Salvians eine Anschauung. Die römische Bevölkerung wurde nicht vertrieben, jedoch war ihre Lage äußerst gedrückt: man behandelte sie anfangs als kriegsgefangen, die Römer mußten den Deutschen als Sklaven dienen. Zwar erhielt ein Teil die Freiheit wieder, aber aller Besitz blieb den Eroberern: eine Verwandte Salvians, eine bejahrte, ehemals wohlhabende Witwe, mußte als Tagelöhnerin um ihr tägliches Brot arbeiten. Wer es irgend vermochte, verließ deshalb die eroberte Stadt, aber es gab nicht wenige, welche nicht einmal die Mittel hierzu aufbringen konnten. Die Zerstörung der römischen Kommune war also vollständig, nicht aber der Abzug der römischen Bevölkerung. Konnte dann die christliche Gemeinde fortbestehen? Ich halte es nicht für unmöglich. Gregor von Tours kennt einen Bischof Severin von Köln im Anfange des fünften Jahrhunderts[1]; vielleicht wurde unter seinem Episkopat die Stadt von den Franken erobert. Wußte er die Reste der christlichen Gemeinde zu sammeln und zu erhalten, so würde sich erklären, daß sein Name unvergessen blieb.

Je weiter die fränkische Eroberung vordrang, um so weniger war diese Art von Besetzung des Landes möglich und notwendig. Das Schicksal Triers war denn auch ein anderes als das Kölns. Die Bevölkerung wurde viel weniger tief von der Eroberung betroffen, besonders blieben die kirchlichen Einrichtungen ungestört bestehen. Wir wissen, daß der Bischof Jamblich nach wie vor seines Amtes wartete, obgleich an die Stelle des römischen Befehlshabers ein fränkischer Graf getreten war[2]. Nicht anders war es in den Nachbarstädten: nirgends wurden die Bischöfe verjagt; sie suchten sofort Verkehr mit den fränkischen Großen, ebensosehr als Vertreter der christlichen Religion, wie als Träger der römischen

---

[1] Nach Greg. Tur. de virt. Mart. 1, 4 war Severin im Todesjahre Martins (401) Bischof. Die vit. Sev. A. S. Boll. Octob. X S. 56 ff. ist wertlos.

[2] Auspicius von Toul empfiehlt ihn dem fränkischen Comes Arbogast mit folgenden Worten (M.G. ep. III Nr. 23 v. 79 ff. S. 137):

Sanctum et primum omnibus, nostrumque papam Jamlychum
Honora, corde dilige, ut diligaris postmodum.
Cui quidquid tribueris, tibi in Christo praeparas,
Haec recepturus postmodum, quae ipse seminaveris.

Sidonius Apollinaris rühmt denselben als consumatissimum virum cunctarumque virtutum conscientia et fama iuxta beatum. Ebenso spricht er von den benachbarten Bischöfen und nennt ausdrücklich Auspicius und Lupus von Troyes (ep. IV, 17). Daß die Städte durch die Eroberung litten, braucht man nicht zu sagen. Wie lange die Nachwirkungen dauerten, zeigt in Bezug auf Verdun Greg. Tur. H. Fr. III, 34.

Bildung. Und beides blieb nicht ohne Einwirkung: wenn die Franken die Kirche früher ignorierten, so begannen sie jetzt, sie zu beachten.

Für diese Verhältnisse ist höchst lehrreich, was wir über den jüngeren Arbogast, einen fränkischen Befehlshaber von Trier, wissen. Er war ein Verwandter, vielleicht ein Enkel jenes gewaltigen Comes Arbogast. Während sein Vater Arigius noch ein Heide war, bekannte er sich zum christlichen Glauben. Und wie die Religion der Römer, so suchte er auch ihre Sprache, ihre Bildung sich anzueignen; beides stand ohne Zweifel im Zusammenhang: sein Übertritt zum Christentum gehörte mit zu der Annahme der römischen Kultur. Arbogast trat in Beziehung zu mehreren Bischöfen: Sidonius Apollinaris und Auspicius von Toul wechselten Briefe mit ihm; er suchte bei ihnen Belehrung über religiöse Dinge, und sie wußten nicht genug seine Gewandtheit in der lateinischen Sprache zu rühmen[1]. Man sieht, daß Franken und Romanen einem staatlichen Gemeinwesen angehörten, machte sich sofort bemerklich, sofort bewies sich auch die Überlegenheit der Kultur: sie kam der Religion des Kulturvolkes zu gute.

Trotzdem fand das Beispiel Arbogasts nicht entfernt allgemeine Nachfolge. Wo lag der Grund? Niemand wird ihn darin suchen, daß der nationale Göttermythus in den Überzeugungen des fränkischen Volkes noch unerschüttert bestand. Denn so gewiß es ist, daß der Glaube an das Walten der alten Götter noch eine Macht war, ebenso gewiß ist es auch, daß er durch die Wanderung des Volkes, durch die Jahrzehnte voll Kampf und Blutvergießen, durch die Berührung mit anders gearteten Religionen in seiner unmittelbaren Gewalt über die Gemüter tief geschädigt worden ist. Das erstere wird schon durch die Tatsache bewiesen, daß er als Aberglaube Jahrhunderte lang fortlebte, nachdem er als Glaube erloschen war; ohne das letztere aber wäre es unmöglich gewesen, daß wenige Jahrzehnte später das ganze Volk schier ohne ein Zucken des Bedauerns und ein Wort des Widerspruchs den Göttern den Rücken kehrte, die es seit der Urväter Zeiten verehrt hatte. Mehr infolge der unvergleichlichen Tenacität, die den religiösen Vorstellungen überhaupt eignet, hielt das fränkische Volk an dem Alten fest, als weil es sich seines Wertes bewußt war. Avitus von Vienne macht mit bezug auf die arianischen Germanen die Bemerkung, sie hielten den Aufforderungen zum Übertritt zur katholischen Kirche die Sitte ihres Volksstammes und die Gottesverehrung ihrer Väter entgegen[2].

---

[1] Vgl. die beiden angef. Briefe.

[2] Avit. ep. 46 (ed. Peiper): Solent plerique in hac eadem causa, si pro

Das sind Motive, die ohne Zweifel noch stärker auf die heidnischen Franken wirkten.

Bei dieser Sachlage war ebensowohl der längere Fortbestand des Heidentums, wie die rasche Abkehr von ihm möglich. Die Entscheidung für das eine oder das andere lag in dem Vordringen oder dem Erlahmen der fränkischen Eroberung Galliens.

In den kleinen Herrschaften von Doornik, Kamerik und Köln fehlte ein zwingender Grund für den Wechsel der Religion. Das römische Element war hier, wenn nicht gänzlich verdrängt, so wenigstens außerordentlich geschwächt; das Land war fast rein fränkisch geworden. Mit dem Römischen erschien das Christliche als das unterlegene. Wie hätten die Sieger sich dieser Religion anschließen sollen? Sie dachten so wenig daran, als es ihnen einfiel, ihre Sprache mit der lateinischen zu vertauschen. Auch ein Mann wie König Childerich, der mehr als Bundesgenosse, denn als Gegner der Römer auftrat, der mit ihnen gegen die arianischen Westgoten und gegen den heidnischen Sachsen Adovacrius zu Felde zog, blieb ein Heide[1].

Anders wurde es durch Chlodowech. Der Sohn Childerichs war fünfzehnjährig, als ihn im Jahre 481 die Franken auf den Schild erhoben. Würden die unfügsamen Kriegsmänner den Jüngling als ihren König anerkannt haben, wenn sie in ihm nicht Eigenschaften gesehen hätten, durch die er das gewöhnliche Maß überragte? Man mag über den Gründer des fränkischen Reiches so zurückhaltend als möglich urteilen; unverkennbar ist doch seine rasch zugreifende Tatkraft, die nie den rechten Augenblick ungenützt vorübergehen ließ, und sein klarer Verstand, kraft dessen er stets dasjenige tat, was notwendig war. Die bewegende Kraft für sein Wollen aber war Herrschsucht: weil er nach Herrschaft dürstete, deshalb wurde aus dem kleinen König über ein paar Quadratmeilen der König des fränkischen Reichs[2]. Schon dadurch,

---

expetenda sanitate credendi aut sacerdotum hortatu aut quorumcunque sodalium ad suggestionem moveantur, consuetudinem generis et ritum paternae observationis obponere.

[1] Vgl. über ihn Junghans, Die Geschichte der fränk. Könige Childerich und Chlodowech 1857. Kurth, Clovis S. 213 ff. Über die vita Genovef., die ihn erwähnt, Krusch in der Einleitung zu seiner Ausgabe M.G. Scr. rer. Mer. III S. 204.

[2] Ich halte Chlodowech nicht für richtig charakterisiert, wenn ihn Nitzsch, Gesch. des deutschen Volkes I S. 145, der staatsmännischen Größe Theodorichs gegenüber als einen barbarischen Bauernkönig bezeichnet, der durch die Kraft seiner Faust und die Verruchtheit seiner Anschläge höher und höher stieg. Daß Chlodowech ein Barbar war, ist freilich nicht zu bezweifeln; so beurteilt ihn Theodorich d. Gr. (s. Cassiod. Varia II, 40 S. 72, 38

daß er seine Herrschaft bis an die Loire ausdehnte, trat die religiöse Frage in den Vordergrund. Denn nun stand eine Majorität christlicher Romanen den heidnischen Franken gegenüber [1]. Chlodowechs Plan war nicht, die Römer zu verdrängen oder zu unterdrücken; neben ihnen siedelten sich Franken an [2]. Im politischen Umschwung behaupteten sich die sozialen Verhältnisse fast unberührt: jede Beeinträchtigung des Privatbesitzes an Grund und Boden unterblieb; auch die Geltung des römischen Privatrechts für die Romanen wurde nicht aufgehoben [3]; fast als gleichberechtigt standen die beiden Nationen, die das Land bewohnten, nebeneinander, die erobernde nur dadurch über die unterworfene erhoben, daß ihr der König entstammte [4]. Daß die Verhältnisse sich in dieser Art gestalteten, hatte zur Folge, daß der Bestand, das Recht und der Besitz der Kirche von Anfang an gesichert war. Aber konnte es auf die Dauer so bleiben, daß Franken und Romanen einer staatlichen Gemeinschaft angehörten und doch in der Religion geschieden waren? Die Reiche der Goten und Burgunder zeigten, daß schon das Nebeneinander zweier christlicher Kirchen in einem Lande ein unerschöpflicher Quell von Schwierigkeiten und Irrungen war. Wie viel mehr das Nebeneinander von Christen und Heiden! Es mußte früher oder später beseitigt werden, wenn die Franken nicht den Bestand ihrer Herrschaft auf das tiefste erschüttern wollten. Man kann in der Geschichte selten von notwendigen Ereignissen sprechen. Hier wird es erlaubt sein zu sagen: Der religiöse Ausgleich war notwendig; er konnte aber nach Lage der Dinge nur in dem Übergang der Eroberer zu der Religion des Landes bestehen. Dazu bedurfte es keiner mächtigen religiösen Bewegung weder bei den Unterworfenen noch bei den Siegern; aber erleichtert wurde allerdings der Übergang der letzteren zu der Religion der ersteren dadurch, daß sich ihnen das Übergewicht des Christentums als Religion wie als Kulturmacht aufdrängte.

---

vgl. II, 41). Aber daraus folgt nicht, daß es ihm an politischem Talent fehlte. Im Gegenteil beweist, wie mich dünkt, sein Verhalten gegen die Kirche, daß ihm weder der klare Blick für das Mögliche und Notwendige, noch die elastische Konsequenz in der Ausführung eines Gedankens abging. Liegt nicht hierin die staatsmännische Anlage?

[1] Vgl. Kaufmann, D. G. II S. 172; Schultze, D. G. II S. 58.

[2] S. über die Art der Ansiedelung Schultze, D. G. II S. 58, vgl. auch Schröder, Stein S. 171 ff.

[3] Vgl. Roth, Benefic. Wesen S. 69 ff. Waitz, VG. II, 1 3. Aufl. S. 42; RG. S. 101 ff. Das öffentliche Recht war natürlich deutsch.

[4] Doch vgl. die Verschiedenheit des Wehrgelds für den freien Franken und den Provinzialen.

Seit der Schlacht bei Soissons war die Frage demnach nicht, ob die Franken Christen werden würden, sondern nur wann und wie sie es werden würden. Und hier kam es auf die Entscheidung der leitenden Persönlichkeiten an: denn auch die Ereignisse, die wir notwendig nennen, vollziehen sich nicht ohne das Eingreifen des persönlichen Elements; daher der Schein von Willkür, der auch ihnen anhaftet. Daß Chlodowech den Entschluß faßte, die alten Götter zu verlassen und den Christengott zu bekennen, und daß er seines Volkes so mächtig war, daß es ihm darin folgte, dies hat seine Person epochemachend für die Geschichte der Kirche und Welt gemacht.

Von Anfang an stellte er sich der Kirche freundlich und zugänglich gegenüber. Bezeichnend hierfür ist die Weise, wie Remigius von Rheims alsbald nach seiner Erhebung zum König an ihn schrieb, nicht sowohl glückwünschend als Rat erteilend[1]. Während der Eroberung litten natürlich auch die Kirchen; aber nicht mehr als das Land überhaupt; Chlodowech konnte nicht hindern, daß, wenn eine bezwungene Stadt geplündert wurde, auch der Kirchenschatz der Beraubung verfiel[2]; aber er wußte manchen Schaden auszugleichen und sich dadurch die Sympathien der Christen zu erkaufen. Dafür ist ein Vorgang charakteristisch, den Gregor von Tours erzählt[3]. Bei der Eroberung einer Stadt wurde der Kirche ein besonders kostbares Gefäß geraubt; der Bischof bat den König um dessen Zurückgabe. Die königliche Macht war nicht so groß, daß er sie hätte befehlen können. Aber bei der Verteilung der Beute sprach er das Verlangen aus, daß ihm das Gefäß überlassen werde, und nachdem das nicht ganz ohne Widerspruch geschehen war, erhielt es der Bischof wieder. Das war eine Rücksicht auf die Kirche, welche zeigt, daß Chlodowech sich völlig klar darüber war, wie viel für ihn auf das Verhältnis zu ihr ankomme.

Er bewies es auch sonst. Chlodowech heiratete eine christliche Prinzessin, die burgundische Chrodechilde. Man kann kaum bezweifeln, daß seine Pläne auf Burgund ein Motiv für diese Verbindung waren. Aber waren sie das einzige? Es ist einleuchtend, wie sehr seine Stellung zu der christlichen Bevölkerung des eigenen Landes dadurch gewann, daß seine Gemahlin eine Christin war.

---

[1] Epist. Austr. 2 S. 113; über die Zeit der Abfassung des Briefes s. Beilage I.

[2] Greg. Tur. H. Fr. II, 27.

[3] L. c.; ob der betreffende Bischof gerade Remigius gewesen ist, wie vielfach z. B. v. Rettberg 1, 275 angenommen wird, bleibt fraglich; auf Remigius bezieht den Vorgang schon Fredeg. III, 16, aber er ist für diese Zeit keine Quelle, die in Betracht kommt.

War das nur der Erfolg, oder war es auch die Absicht? Chlodowech tat noch mehr. Als Chrodechilde ihm einen Sohn gebar, gab er zu, daß das Kind getauft wurde: er selbst war bei der heiligen Handlung in der festlich geschmückten Kirche anwesend. Der Knabe starb kurz nach der Taufe; dies hinderte nicht, daß auch der nächstgeborene Sohn des Königs die Taufe erhielt[1]. Begreiflich ist dies Verfahren des Königs doch nur dann, wenn er von der Notwendigkeit, daß das Königsgeschlecht in einem zum größten Teile christlichen Land sich zum christlichen Glauben bekenne, überzeugt war. Er wollte den Übergang erleichtern, indem er seinen Sohn Christ werden ließ; die Plötzlichkeit des persönlichen Entschlusses war dann erspart: es folgte auf einen heidnischen ein christlicher Herrscher.

Aber es ging nicht so: Clodowech entschloß sich zu tun, was er anfangs vermeiden wollte er selbst wurde Christ. Darf man fragen, was ihn zuerst von diesem Schritte zurückhielt, was ihn sodann zu demselben bestimmte? Die Sage hat seinen Übertritt motiviert, wie es sich für den sieghaften Helden geziemt. Mitten im Getümmel der Feldschlacht entscheidet er sich für den Gott, der sich als siegverleihend beweist[2]; wie ein Dienstmann dieses Gottes erscheint er nun: in Christi Tagen hätte er leben mögen; dann hätten die sieggewohnten Waffen seiner Franken den Herrn an seinen Feinden gerächt[3]. So dachte sich das Volk die Ursache von Chlodowechs Tat.

Wie war sie? Jedermann weiß, daß wir mit dieser Frage an der Grenze stehen, wo die Möglichkeit der historischen Erkenntnis aufhört. Und das umsomehr, wenn, wie in diesem Fall, die Sage sich einer Persönlichkeit bemächtigt hat, ihr Bild verklärend und mehr noch verdunkelnd. Sie wählt die Männer, welche bestimmt sind, die notwendigen Geschicke zu vollziehen, deren Tun, im Guten wie im Schlechten, über das Mittelmäßige hinausgeht, und sie läßt ihre folgenschweren Taten entspringen aus einfach großen Motiven, wie sie dem Volke verständlich sind. Darum sind aber gerade bei ihnen die wirklichen Gründe ihres Verhaltens nicht selten am verborgensten. Doch die Persönlichkeit Chlodowechs sehen wir, wie mich dünkt, nicht so ganz im Bilde der Sage, wie wohl neuerdings behauptet wurde[4]. Deshalb wird es möglich sein, der Frage nach

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. II, 29.

[2] Greg. Tur. H. Fr. II, 30 f.; vgl. zur Kritik der Nachrichten über Chlodowechs Bekehrung Beilage I.

[3] Hist. Franc. epit. 21.

[4] Kaufmann, D. G. II S. 58; vgl. auch Löning, G. d. d. KR. II S. 8.

seiner Bekehrung noch auf anderem Weg nahe zu kommen, als nur durch die Erwägung seiner Handlungen.

Im zweiten Jahrzehnt nach seinem Tode bestieg den bischöflichen Stuhl von Trier der treffliche Nicetius. Er hat Chrodechilde persönlich gekannt, und es ist die Annahme nicht ausgeschlossen, daß er auch mit Chlodowech selbst verkehrt hat. Wir besitzen einen Brief von ihm, gerichtet an eine Enkelin Chlodowechs, die Lombardenkönigin Chlodoswinda. Hier schreibt Nicetius: „Du hast gehört, wie deine Großmutter, die Frau seligen Angedenkens Chrodechilde, in das Reich der Franken kam, und wie sie den Herrn Chlodowech zum katholischen Gesetz bekehrte. Er, ein Mann scharfen Geistes, wie er war, wollte nicht ruhen, bis er die Wahrheit erkannt hätte. Als er sich von der Richtigkeit der katholischen Lehre überzeugte, sank er demütig an der Schwelle des hl. Martin nieder und gelobte sich unverweilt taufen zu lassen. Wie viel ihm nach seiner Taufe gegen Alarich, gegen Gundobald gelungen, das hast du gehört, und wieviel er und seine Söhne in dieser Welt besaßen, das ist dir wohlbekannt[1].“ Das ist der älteste Bericht über Chlodowechs Bekehrung: er ist frei von jedem sagenhaften Bestandteil. Läßt er den Entschluß zur Taufe entspringen aus der Überzeugung, die der König nicht ohne Einwirkung seiner christlichen Gemahlin und doch schließlich selbständig gewonnen hatte, so muß man ihn als durchaus glaubwürdig gelten lassen. Aber vollständig ist er nicht. Ein Zeitgenosse Chlodowechs, der Bischof Avitus von Vienne, spricht in einem an den König selbst gerichteten Brief davon, daß es nicht an Bemühungen fehlte, um ihn für die arianische Kirche zu gewinnen, daß er sich aber schließlich fast unerwartet für den Katholizismus entschied[2]. Erinnert man sich, daß Theodorich d. Gr. eine Schwester Chlodowechs, Autofled, zur Gemahlin hatte[3], so erscheint es als sehr wahrscheinlich, daß der gotische König seinen Übertritt betrieb; der Gedanke paßt in seine pangermanische Politik. Auch war er nicht ganz aussichtslos: eine zweite Schwester Chlodowechs, Lantechild, schloß sich wirklich den

---

[1] M.G. Ep. III S. 122.

[2] Aviti ep. 46 S. 75: Vestrae subtilitatis acrimoniam quorumcunque scismatum sectatores sententiis suis . . vacuis veritate christiani nominis visi sunt obumbratione velare . . Invenit tempore nostro arbitrum quendam divina provisio. Dum vobis eligitis, omnibus iudicatis; vestra fides nostra victoria est. Auch im Bfe. des Nicetius bezieht sich der Satz: Cum ista, quae supra dixi, probata cognovit, auf die katholische Lehre im Unterschied von der arianischen.

[3] Greg. Tur. H. Fr. III, 31 S. 134.

Arianern an[1]. Niemand wird glauben, daß Chlodowechs theologische Einsicht zwischen Katholizismus und Arianismus entschied; hier können nur politische Erwägungen den Ausschlag gegeben haben. Sie waren naheliegend genug: wurde der Frankenkönig Christ, so konnte er nur der Kirche beitreten, zu der sich seine romanischen Untertanen bekannten. Um so sicherer ist, daß bei seiner Taufe überhaupt Rücksichten der Politik mitgewirkt haben. Den Inhalt seiner eigenen religiösen Überzeugung aber wird die Sage richtig ausgedrückt haben: er kam zu dem Glauben, daß der Gott der Christen der mächtigste Schutzherr seines Reiches sein werde; in diesem Sinn erkannte er in ihm den wahren Gott.

Nachdem Chlodowech sich zur Taufe entschlossen hatte, sollte sie vollzogen werden mit aller Feierlichkeit, welche die Bedeutung des Vorgangs forderte. Man wählte eines der höchsten christlichen Feste, das Weihnachtsfest; nicht nur die Bischöfe des fränkischen Reichs, auch die des benachbarten Burgund wurden eingeladen[2]. Nichts zeigt deutlicher, daß Chlodowech im Bewußtsein handelte, wie wichtig seine Taufe für seine politische Stellung sei.

Seltsam genug läßt sich weder das Jahr noch der Ort der Taufe des Frankenkönigs mit voller Sicherheit bestimmen[3]. Doch hat das herkömmliche Datum, Rheims am 25. Dezember 496, die größte Wahrscheinlichkeit.

Chlodowechs Bekehrung war nicht lediglich ein Schritt der Politik in dem Sinne, wie etwa die Konversion Heinrichs IV., sie war auch nicht Bekehrung im Sinne der Dogmatik. Das erstere nicht: denn darin stimmen die alten Zeugen überein, daß er sich erst entschied, nachdem er glaubte überzeugt zu sein; das letztere nicht: denn er vertauschte nur einen Gott mit dem andern, ohne daß er selbst ein anderer wurde. Seine Taufe bildete keinen Abschnitt in seinem Verhalten: so wenig vorher sittliche Erwägungen Einfluß auf seine Handlungen hatten, so wenig hinderte ihn sein Christentum an den ärgsten Freveln. Gregor von Tours wenigstens läßt ihn nach seiner Taufe durch eine Kette von Untaten die Einheit der Herrschaft bei den Franken aufrichten. Gewiß hat die dichtende Phantasie des Volkes die Erzählungen gestaltet, die Gregor wiederholt: wie er den Sohn Sigiberts von Köln, seinen Verwandten und Bundesgenossen reizte, den eigenen Vater zu ermorden, und

---

[1] Ib. II, 31 S. 93.

[2] Avit. ep. 46. Die Angabe von Ostern als Taufzeit bei Fredeg. chr. III, 21 kommt Avitus gegenüber nicht in Betracht.

[3] S. Beilage I am Schluß dieses Bandes.

wie er dann auch den Sohn listig verdarb; wie er durch gefälschtes Gold die Mannen Ragnachars von Kamerik gewann, sich gegen ihren rechtmäßigen Herrn zu erheben, und wie er schließlich Ragnachar und seinen Bruder Richar mit eigener Hand erschlug[1]. Aber, wenn auch nur die Tatsache richtig ist, daß Chlodowech in dem letzten Jahrzehnt vor seinem Tode die Vielherrschaft bei den Franken beseitigte, so ist es gewiß, daß dies nicht ohne Gewalttat und Untreue geschah.

Doch mochte auch die Bekehrung Chlodowechs für ihn selbst nicht allzuviel bedeuten, die Handlungen der Menschen haben gewissermaßen eine selbständige Existenz: ihre Folgen sind unabhängig von dem, was sie für den Handelnden selbst sind. So betrachtet ist der Übertritt Chlodowechs ein Ereignis von immenser Bedeutung. Wenn Gregor von Tours den fränkischen König mit Konstantin d. Gr. zusammenstellt[2], so hat dieser Vergleich sein volles Recht. Konstantins Übertritt bezeichnete das Ende des großen Kampfs, den der römische Staat gegen das Christentum führte, den Beginn der Zeit, in welcher die Entwicklung der Welt durch das Zusammenwirken des staatlichen und kirchlichen Elements bedingt war. Der römische Staat, wie ihn Konstantin unter Verwertung der Stütze, die ihm die Kirche bot, neu konstituiert hatte, war inzwischen zerschlagen: an seine Stelle war im Abendland eine Anzahl germanischer Staaten getreten. Indem nun der König des Volkes sich taufen ließ, dem die Führerrolle in der sich eben bildenden mittelalterlichen Welt zufiel, war es entschieden, daß der Menschheit ein neuer Kampf zwischen Heidentum und Christentum erspart blieb. Die geschichtliche Entwicklung der europäischen Welt wurde durch das Eintreten der Deutschen nicht abgebrochen, sondern diese erkannten den Ertrag derselben bereitwillig an; sie fühlten sich als neue Arbeiter an einem alten Werke. Neben dem Staatlichen blieb das Kirchliche der bewegende Faktor. Aber das Verhältnis dieser beiden Mächte blieb nicht das gleiche. Die Kirche, welcher sich Konstantin anschloß, war eine Korporation innerhalb des Reiches; die Kirche dagegen, von welcher Chlodowech getauft wurde, war ein Organismus, der sich weit über die Grenzen seines Reiches hinaus erstreckte: sie trat dem Staate als eine von ihm unabhängige Macht gegenüber. Hier lagen Schwierigkeiten verborgen, die sich im weiteren Verlauf nur zu bemerklich machten.

Noch an einen andern Punkt mag erinnert werden. Vergegenwärtigt man sich den Zustand des Abendlandes in der Zeit, als

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. II, 40—42.

[2] H. Fr. II, 31.

Chlodowech zu regieren begann, so schien der Arianismus, nachdem er im römischen Reich der katholischen Kirche unterlegen war, noch einmal eine große Zukunft vor sich zu haben. Fast in allen abendländischen Provinzen herrschten arianische Fürsten: in Italien, dem größten Teile von Gallien, in Spanien und Afrika; die katholische Kirche war die Kirche der Unterworfenen. Es wurde erwähnt, daß Versuche gemacht wurden, auch Chlodowech für den Arianismus zu gewinnen. Wären sie gelungen, so hätte der Arianismus eine Verstärkung erhalten, die seinen Fortbestand neben der katholischen Kirche gesichert hätte. Indem jedoch Chlodowech sich von einem katholischen Bischof taufen ließ, wurde das Übergewicht zu Gunsten des katholischen Christentums verschoben. Will man diese Tatsache würdigen, so kann man völlig absehen von der Frage, ob die nicänische oder ob die arianische Formel der reinere Ausdruck des christlichen Glaubens ist[1]. Für das geschichtliche Urteil handelt es sich lediglich um die Folgen. Und hier ist einerseits klar, daß der Anschluß Chlodowechs an die katholische Kirche den Zwiespalt, der zwischen dem fränkischen und den übrigen germanischen Reichen bereits vorhanden war, unheilbar machte. Der Gedanke einer Konföderation sämtlicher germanischer Staaten, wie ihn der große Theodorich hatte, wurde dadurch vollends unmöglich. Denn in dem nach dem Urteile jener Zeit wichtigsten Punkt standen die Franken den Romanen näher als ihren germanischen Volksgenossen[2]. Chlodowechs Erfolge gegen die Westgoten beruhten zum Teil darauf. Andererseits aber wurde der mittelalterlichen Welt die Einheit der religiösen Überzeugung erhalten, welche die Menschen jener Zeit nicht meinten entbehren zu können. Daß Franken und Romanen eines Glaubens waren, wirkte unmittelbar auf die staatlichen Verhältnisse; alle germanischen Staaten litten unter dem ausgesprochenen oder geheimen Gegensatz des Romani-

---

[1] Historisch angesehen hat das Urteil ein Recht, daß nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die Religiosität der arianischen Germanen höher stand als die der katholischen Romanen. Das erstere behauptet Salvian bekanntlich nachdrücklich; als zweiter Zeuge läßt sich Sidonius Apollinaris anführen, ep. I, 2. Auch das letztere aber muß man annehmen. Wenn die Synode zu Agde (506) can. 42 erklärt, quod maxime fidem catholicae religionis infestat, quod aliquanti clerici sive laici student auguriis etc., so ist die Beziehung auf die arianischen Goten unverkennbar: ihre katholischen Gegner geben ihnen Zeugnis, daß sie sich von Vermischung des Heidnischen und Christlichen freier hielten als sie selbst.

[2] Welche Folge das auf das Verhalten der Romanen im Burgunder- und Westgotenreich hatte, ist bekannt. Vgl. Greg. Tur. H. Fr. II, 36. X, 31. Vit. patr. 4, 1. Avit. ep. 46.

schen und Germanischen: im fränkischen Reiche wurde er versöhnt. Man kann sagen: wenn zuerst infolge des Eindringens der Deutschen bei den Romanen die letzten Reste der religiösen Spaltung in Christen und Heiden verschwanden, so ließ jetzt die religiöse Vereinigung der Franken mit den Romanen die nationale Antagonie vergessen.

Nicht immer wissen die Zeitgenossen die Ereignisse, welche sie erleben, recht zu beurteilen. Das wirklich Große aber beweist sich auch darin, daß seine Bedeutung sich schon den Mitlebenden aufdrängt. Hier war es der Fall. Der Bischof Avitus von Vienne richtete ein Glückwunschschreiben an den Neugetauften. Den Sieg des Christentums über das Heidentum bei den Franken, den Sieg des Katholizismus über den Arianismus sah er durch Chlodowechs Taufe gesichert; wie divinatorisch stellt er den fränkischen König dem orientalischen Kaiser gegenüber, als erkenne er in ihm bereits den Erben der römischen Weltherrschaft; auch die Bedeutung der Bekehrung der Franken für die Christianisierung Deutschlands und die Einigung der deutschen Stämme unter einem Scepter entging ihm nicht. Nach allen Richtungen hat die Geschichte dem weitblickenden Bischof recht gegeben: man verzeiht ihm gerne den hohen Ton, in welchem er spricht, da das, was er sagt, treffend ist. Einer der letzten Vertreter römischer Bildung in Gallien ist er ein Prophet des christlichen Mittelalters[1].

Die Taufe Chlodowechs hatte die Bekehrung des fränkischen Stammes zur Folge. Allerdings blieb sich der König darin gleich, daß er jeden Zwang in Hinsicht der Religion auch jetzt vermied. So wenig er als Heide die Kirche verfolgt hatte, so wenig machte er als Christ den Versuch, das Heidentum mit Gewalt zu unterdrücken. Wenn es richtig ist, daß das salische Gesetz unter seiner Regierung aufgezeichnet wurde, so dient das zum Belege. Denn es ist ebenso frei von Beziehungen auf das Christentum als von solchen auf das Heidentum[2]. Aber schon sein Beispiel wirkte: so sehr die Zahlenangaben darüber schwanken, wie viele Franken sich mit ihm taufen ließen, darin stimmen alle Berichte überein, daß ein bedeutender Teil des Volkes zugleich mit dem König den neuen Glauben annahm[3]. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß dies auf

[1] Avit. ep. 46. Ich unterlasse den Brief des Papstes Anastasius an Chlodowech, Thiel, epist. Rom. pontif. I., 623, Jaffé-Wattenbach, Reg. 745, hier anzuführen, da dessen Echtheit mit guten Gründen in Zweifel gezogen wurde, s. Havet, Oeuvres I, 1896, S. 69 ff.

[2] Über die Abfassungszeit und die verschiedenen Ansätze derselben s. Brunner, RG. I S. 297 ff.

[3] Die niedrigste Angabe, in der Vit. Solenn. 8, A. S. Boll. Sept. VII, 69, weiß nur von 364 edlen Franken; indes ist diese Quelle wertlos; nicht viel

Grund von Beratungen und Beschlüssen geschah[1]. Der Geschichtschreibung Gregors von Tours gilt das fränkische Volk seit Chlodowechs Taufe als christlich, natürlich auch den ferner Stehenden wie Agathias[2]. Man ermißt den Eindruck, den Chlodowechs Schritt machte, wenn man erwägt, daß er nicht nur in seinem eigenen Reiche Nachfolger fand, sondern auch in den übrigen fränkischen Reichen: König Chararich und sein Sohn waren Christen, als er sie der Herrschaft beraubte[3].

Zu der stillen Wirkung des Beispiels trat hinzu, daß Chlodowech sich nun als christlicher König fühlte und dies mit einer gewissen Absichtlichkeit aussprach[4]. Es klingt sehr nach Schmeichelei, wenn ihn ein Bischof als Verkündiger und Vertreter des katholischen Glaubens bezeichnet[5]. Aber der Satz beweist, daß er so betrachtet werden wollte. Er gab wohl den Bischöfen Kunde von Verfügungen, die der Kirche günstig waren, und unterließ nicht, dabei „seine heiligen Herren und seine des apostolischen Stuhls besonders würdigen Väter“ um ihre Fürbitte zu ersuchen[6]. Am nächsten stand ihm, wie es scheint, der alte Remigius von Rheims, der hervorragendste Bischof seines Reiches. Hatte er einst den jungen König bei seinem Regierungsantritt mit manchem guten Rat begrüßt, so wußte er jetzt, da er ein Christ war, nicht minder Trost und Rat zu spenden[7]. Doch nicht ihm allein erwies Chlodowech seine Gunst: in Paris erbaute er die Apostelkirche[8], und dankbar erkannte der Episkopat an, daß er nirgends mit Stiftungen und

---

besser sind die Angaben Gregors, der von 3000, und Fredegars chr. III, 21, der von 6000 Männern spricht.

[1] Damit soll die Erzählung Gregors II, 31 nicht für geschichtlich erklärt werden. Die Wahrscheinlichkeit ergibt sich vielmehr aus dem, was über die Stellung des Königs zum Volk sonst überliefert ist. Auch mag daran erinnert werden, daß Avitus in der Taufe des Königs die Bekehrung des Volkes sieht. Die Angaben Hincmars V. Remig. 15 S. 300 über Widerstand eines Teils der Franken sind wertlos.

[2] Hist. I, 2. Er macht auch auf die kirchliche Organisation des Landes aufmerksam: Ἔχουσιν καὶ ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ ἱερεῖς.

[3] Greg. Tur. H. Fr. II, 41.

[4] Vgl. Chlodow. reg. ep. ad episc. M.G. Cap. I S. 1 f.

[5] Remig. ep. ad Heracl. etc. S. 114: Qui erat non solum praedicator fidei catholicae sed defensor.

[6] Der Brief an die Bischöfe (s. Anm. 4) schließt mit der Aufforderung: Orate pro me, domini sancti et apostolica sede dignissimi papae.

[7] Ep. Austr., ep. 1 f. S. 112 f.

[8] Greg. Tur. Hist. Franc. II, 43; IV, 1. Sie wurde später nach der h. Genovefa genannt, die dort begraben ist, In gl. conf. 89.

Landschenkungen an die Gotteshäuser kargte[1]. Selbst im Krieg vergaß er nicht dafür Sorge zu tragen, daß der Besitz und die Beamten der Kirche vor Schaden möglichst bewahrt blieben[2]. Darf man Gregor von Tours glauben, so kam er auch dadurch den Wünschen des katholischen Episkopats entgegen, daß er seine Abneigung gegen die Arianer teilte oder wenigstens zu teilen schien[3]. Die Mönche endlich gewann er, indem er ihrem Heiligen, dem Bischof Martin von Tours, lebhafte Verehrung widmete: wahrscheinlich war es sein Beispiel, das den pannonischen Krieger und gallischen Bischof zum Nationalheiligen der Franken gemacht hat[4].

Das alles verstärkte die Stellung der Kirche und erklärt, daß die Bekehrung der Hauptmasse des fränkischen Volkes verhältnismäßig rasch erfolgte. Doch immerhin nahm sie Jahrzehnte in Anspruch. Noch die dritte Synode von Orléans i. J. 538 spricht von den Übertritten der Franken als eben im Gange befindlich[5]. Vollends da, wo die fränkische Bevölkerung die Majorität bildete oder ungemischt wohnte, also in den schon unter Clojo von den Saliern eroberten Strichen, in den ripuarischen Gebieten und im oberen Franken am Rhein und Main hielt sich das Heidentum

---

[1] Conc. Aurel. I (a. 511) can. 5: De oblationibus vel agris quos dominus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus Deo sibi inspirante contulerit etc.

[2] Chlodow. reg. ep. ad episc. l. c. vgl. Greg. Tur. Hist. Fr. II, 37.

[3] Greg. Tur. Hist. Fr. II, 37. Die Angaben Gregors erhalten dadurch eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß der Brief des Avitus an Chlodowech zeigt, daß der katholische Episkopat ihn zur Parteinahme drängte, s. S. 114 Anm. 2.

[4] Greg. Tur. l. c. S. 99 u. 102; c. 38 S. 102. Die Stellen aus Heiligenleben, welche den Verkehr Chlodowechs mit einzelnen Bischöfen und Asketen erwähnen: Vita Maxim. Mic. 8 A. S. Mab. I S. 565 (Euspicius und Maximin), Vita Vedastis 3 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 407 (Vedastis und Remigius), Vita Eptad. 8 ib. S. 189 (Eptadius), Vita Melanii 4 ib. S. 373, haben durch den Nachweis von Krusch, daß diese Biographien nicht gleichzeitig sind, wie sie sein wollen, ihren Wert verloren. Daß auch die von Krusch nicht aufgenommene anonyme vita Maxim. Mic. nicht gleichzeitig ist, wie sie sein will (prol. 3 S. 564), scheint mir sicher: die Vorstellung über das Reich Chlodowechs ist ganz ungenau (vgl. die Bemerkungen Havets Oeuvr. I S. 39 Anmerk.)

[5] Can. 3 S. 76: Beschränkung der eherechtlichen Forderungen der Kirche, ut his qui aut modo ad baptismum veniunt aut quibus patrum statuta sacerdotali praedicatione in notitiam antea non venerunt, ita pro novitate conversationis hac fidei suae credimus consolendum, ut contracta hucusque huiusmodi coniugia non solvantur.

längere Zeit neben dem Christentum[1]. Chlodowech hinderte das nicht; förderte er die Kirche, so trug er doch auch kein Bedenken, Befehlshaberstellen an Heiden zu übertragen[2]. Auch in der Umgebung seiner Söhne verkehrten solche.

So werden die Verhältnisse in der Lebensbeschreibung des Bischofs Vedastis von Arras geschildert. Es gab, als er dorthin gesandt wurde, in der Stadt keine Christengemeinde mehr. Die Kirche war verfallen und verkommen, die Stadt überhaupt kaum mehr bewohnt. Er sollte denn auch nicht die Reste der ehemaligen römischen Gemeinde sammeln, sondern er hatte einen Missionsauftrag, er sollte durch Lehre und Ermahnung die Franken nach und nach zur Taufe bewegen. Selbst in der Umgebung Chlothachars I. war die Zahl der Heiden noch so groß, daß der Bischof wohl einmal eine Einladung annahm in der Hoffnung, es werde sich beim Mahle eine schickliche Gelegenheit geben, die Heiden in Anwesenheit des Königs zur Taufe aufzufordern[3]. Zu ungünstig sind hier die Verhältnisse ohne Zweifel nicht geschildert. Denn noch Bischof Gaugerich von Kamerik, der um 585 sein Amt antrat, fand in seiner Metropole ein heidnisches Heiligtum; er zerstörte es und errichtete an seiner Stelle eine christliche Kirche[4]. Das Landvolk war im Bistum Amiens, sowie in dem Gebiete von Vermandois, Tournai, Noyon, in ganz Flandern noch im Anfang des siebenten Jahrhunderts heidnisch[5]. Am längsten hielt sich der

---

[1] Vgl. die Untersuchung von Vacandard, Rev. des quest. hist. 65, 1899, S. 424 ff.

[2] Vgl. Greg. Tur. In glor. mart. 59 S. 529, wo ein fränkischer Befehlshaber in Nantes, Chillo, als ungetauft bezeichnet wird.

[3] Vita Vedastis 5—7 M.G. Scr. rer. Merov. III S. 409 ff. Krusch beurteilt, wie mich dünkt, diese Partie der Vita Ved. zu geringschätzig. Daß die schon im Anfang des 5. Jahrhunderts von den Franken eingenommene Stadt kaum mehr bewohnt, daß die Kirche zur Ruine geworden war etc., das ist doch nicht nur eine „kindliche Anschauung“, sondern entspricht dem, was wir über die ersten Eroberungen der Franken überhaupt wissen. Die Erinnerung an diese Zustände konnte sich wohl bis in das 7. Jahrhundert erhalten. Auch daß Vedast von Remigius nach Arras gesandt wurde, ist nicht so töricht, wie Krusch urteilt. Daß im fränkischen Reich Bischöfe nicht von den Metropoliten ernannt wurden, das wußte Jonas, oder wer sonst der Verfasser der Vita ist, ohne Zweifel ganz genau. Aber sie wußten ebenso, daß es missionierende Wanderbischöfe gab, die weder gewählt noch königlich ernannt waren, und als einen Missionsbischof hat Jonas den Vedastis betrachtet. Aller Wahrscheinlichkeit nach mit Recht.

[4] Vita Gauger. 13 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 657.

[5] Vgl. Vita Walarici 22 S. 168 u. 36 S. 175; Vita Elig. II, 2. Die

alte Glaube, so weit wir beurteilen können, bei der Küstenbevölkerung. Der Verfasser der Biographie Geretruds schiffte im ausgehenden siebenten Jahrhundert noch mit heidnischen Matrosen [1].

Nicht anders war es im Rheingebiet. Die Könige förderten das Christentum, wie denn Theuderich I., um dem Priestermangel in Trier abzuhelfen, zahlreiche Kleriker aus Clermont dorthin versetzte [2]; aber das Heidentum verschwand nur nach und nach. In Köln war unter Theuderich I. heidnischer Kult ungestört in Übung neben dem christlichen. Als Gallus, der spätere Bischof von Clermont, in jugendlichem Mute es wagte, Feuer an ein heidnisches Heiligtum zu legen, rettete ihn nur das begütigende Zureden des Königs vor dem Tode durch die empörte heidnische Bevölkerung [3]. Auch die Königin Radegunde konnte sich durch die Verbrennung eines heidnischen Heiligtums ein Verdienst erwerben [4]. Findet sich die Nachricht, daß das Heer Theudeberts I. in seinem Gotenkriege Menschenopfer dargebracht habe, so ist die Richtigkeit dieser Notiz durchaus nicht unwahrscheinlich [5]. Als der Langobarde Wulflaich zu Eposium in der Diözese Trier als Asket sich niederließ, fand er die Umgebung noch rein heidnisch: seinen Predigten, dem Eindruck, den die Zerstörung eines Götzenbildes machte, war es zu verdanken, daß der christliche Glaube Anhänger gewann [6]. Zehn

---

beiden Quellen sind nicht gleichzeitig. Da sie indes hier über Zustände Zeugnis geben und die Erinnerung an solche sich leicht erhält, so werden sie Glauben verdienen.

[1] Vita Geretr. 5 S. 459.

[2] Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 2: Ex civibus Arvernis clericos multos adduxit, quos Trevericae ecclesiae ad reddendum famulatum Domino iussit adsistere.

[3] Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 2: Erat autem ibi fanum quoddam diversis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens usque ad vomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans membra, secundum quod unumquemque dolor attigisset, sculpebat in ligno.

[4] Vit. Radeg. II, 2. M.G. Scr. rer. Mer. III S. 380: Fanum quod a Francis colebatur.

[5] Procop. de bell. Goth. II, 25: Οἱ βάρβαροι οὗτοι χριστιανοὶ γεγονότες τὰ πολλὰ τῆς παλαιᾶς δόξης φυλάσσουσι, θυσίαις τε χρώμενοι ἀνθρώπων καὶ ἄλλα οὐχ ὅσια ἱερεύοντες, ταύτῃ τε τὰς μαντείας ποιούμενοι. Der Unsinn, daß christliche Franken Menschenopfer dargebracht hätten, kommt natürlich nur auf Rechnung Procops.

[6] Greg. H. Fr. VIII, 15: Repperi hic Dianae simulacrum, quod populus hic incredulus quasi Deum adorabat. Vgl. o. S. 30. Gregor hat den Lombarden i. J. 585 kennen gelernt; es läßt sich nicht konstatieren, wie lange vorher dieser nach Eposium gekommen ist. Man wird noch an die Zeit des Nicetius denken müssen.

bis fünfzehn Jahre später, unter Magnerich erscheinen die kirchlichen Einrichtungen völlig geordnet: man hört von einem fest angestellten Priester, regelmäßigem Gottesdienst, selbst einer Schule. Aber Heiden gab es auch damals noch in Eposium[1].

Das gleiche Bild wie die historischen Angaben gewähren die Synodalbeschlüsse dieser Zeit. Der heidnische Kultus, besonders die Opfermahlzeiten übten auf die Christen solche Anziehungskraft, daß die Teilnahme daran wiederholt unter Bedrohung mit der Exkommunikation verboten werden mußte[2]. Ebensowenig konnte man sich von heidnischen Gewohnheiten wie der Beobachtung des Vogelflugs, dem Schwören über dem Kopf eines Tieres und dem Aussprechen religiöser Formeln über dem Trinkhorn losmachen[3]. Ja so groß war die Macht, welche das väterliche Heidentum über die Gemüter noch besaß, daß es vorkommen konnte, daß Christen von ihrem Glauben abfielen und zum Heidentum zurückkehrten[4]. Die Anhänglichkeit an das Heidentum fand sich nicht nur bei dem niederen Volk, sondern auch bei den Besitzenden: die fünfte Synode von Orléans setzte ausdrücklich den Fall, daß ein Sklave, der in die Kirche floh, im Besitz eines heidnischen Herrn sei[5].

Man gewinnt die Anschauung, daß Christen und Heiden vollkommen friedlich im fränkischen Reiche nebeneinander lebten. Zwar die Kirche hielt sich verpflichtet, bei ihren Gliedern das Bewußtsein der religiösen Geschiedenheit zu verschärfen; aber es gelang ihr das nicht sofort.

---

[1] Vita Gauger. 2 u. 5 S. 652. Da Gaugerich 585—587 Bischof wurde, so gilt die Schilderung für ungefähr 570.

[2] Conc. Aurel. II a. 533 can. 20: Catholici qui ad idolorum cultum non custoditam ad integrum accepti baptismi gratiam revertuntur vel qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu illicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae coetibus arceantur. Aurel. IV a. 541 can. 15: Si quis post acceptum baptismi sacramentum ad immolata daemonibus tamquam ad vomitum sumenda revertitur, si commonitus a sacerdote se corregere ex hac praevaricatione noluerit, a communione catholica pro emendatione sacrilegii suspendatur.

[3] Conc. Aurel. I (a. 511) can. 30: Si quis clericus, monachus, saecularis divinationem vel auguria crediderit observanda etc. Conc. Aurel. IV can. 16: Si quis Christianus, ut est gentilium consuetudo, ad caput cuiuscunque ferae vel pecudis invocatis insuper nominibus paganorum fortasse iuraverit etc. Conc. Elus. (a. 551) can. 3: De incantatoribus vel eis, qui instinctu diabuli cornua praecantare dicuntur etc.

[4] Conc. Aurel. II a. 533 can. 20: s. Anmerk. 2.

[5] Conc. Aurel. V a. 549 can. 22: Si aut gentilis dominus fuerit, aut alterius sectae.

Daß die Christianisierung des fränkischen Stammes sich langsamer vollendete, als anfangs zu erwarten war, veranlaßte die staatliche Gewalt einzugreifen. Ungefähr sechzig Jahre nach der Taufe Chlodowechs erließ sein Sohn Childebert I., der in Paris regierte, eine bemerkenswerte Verfügung. Er spricht seine Überzeugung aus, daß die Durchführung der Bekehrung ihm selbst zum Verdienst und seinem Volke zum Heil gereichen werde. Zugleich aber gesteht er zu, daß die Tätigkeit der Bischöfe zur Erreichung dieses Ziels unzureichend sei, es erweise sich die Mitwirkung des Königs als nötig. Demgemäß bedroht er die Grundbesitzer mit Strafe, welche Götzenbilder, die auf ihrem Grund und Boden standen, nicht entfernten oder die Priester an der Beseitigung derselben hinderten, ebenso gebietet er die Unterdrückung der heidnischen Gelage, Gesänge und Tänze[1].

Die Konstitution war ein tiefer Eingriff in die persönliche Freiheit des einzelnen. Möglich war sie nur, da seit Chlodowech die Macht des Königs im fränkischen Reich sich bedeutend vermehrt hatte. Sie zeigt, daß Childebert sein Land als von Rechtswegen christlich ansah; denn er forderte nicht die Annahme des Christentums von den noch Ungläubigen, sondern nur die Entfernung dessen, was mit der Alleinherrschaft des Christentums unverträglich war. Aber auch so bezeichnet seine Verordnung das Ende der Religionsfreiheit, die seit Chlodowech geherrscht hatte. Der merovingische Staat vermochte, so wenig als vordem das römische Reich, dieses von der ältesten Christenheit so energisch verteidigte Recht des einzelnen zu bewahren.

Childebert erließ seine Verordnung ohne Zweifel im Einverständnis mit den Bischöfen. Denn gerne verkehrte er mit ihnen· an Förderung der Kirche und der kirchlichen Einrichtungen ließ er es nicht fehlen. Drum rühmten ihn auch die geistlichen Schriftsteller der Zeit als den milden, weisen, gütigen König, vor allem aber, ohne durch seine Untaten sich beirren zu lassen, als den frommen: man meinte kein besseres Vorbild für ihn finden zu können als Melchisedek; denn daß er zugleich König und Priester sei, zeige sein, des Laien, religiöses Handeln[2]. Das sind doch

---

[1] Praecept. Childeberti M.G. Capit. Reg. Fr. S. 2 f. Ich kann Löning D. KR. II S. 60, in der Beurteilung dieser Konstitution nicht ganz zustimmen: gewiß, der König gebot nicht eine „zwangsweise Bekehrung der Heiden“, aber er ermächtigte die Bischöfe zu nötigenfalls gewaltsamer Unterdrückung des heidnischen Kultus. Sie ist also allerdings auch gegen die Heiden gerichtet, sie entzieht ihnen die Religionsfreiheit.

[2] Ven. Fort. Carm. II, 10 v. 21 ff. (ed. Leo):

nicht nur geschmacklose Schmeicheleien; denn man sieht aus solchen Äußerungen, von welchem Gesichtspunkte aus die Vertreter der Kirche eine Maßregel wie das Verbot des Heidentums beurteilten; sie billigten sie völlig, sahen darin nur eine Tat der Frömmigkeit.

Als Childebert am 23. Dezember 558 starb, vereinigte sein Bruder Chlothachar I. das gesamte Reich unter seinem Scepter. Persönlich stellte er sich der Kirche und ihren Dienern ganz anders gegenüber als Childebert. Der Reichtum der Kirche war ihm verhaßt; mancher Bischof hatte die rauhe, gewalttätige Art des Königs zu erfahren[1]. Gleichwohl ist es nicht wahrscheinlich, daß er der Durchführung der Verordnung seines Bruders Schwierigkeiten in den Weg legte. Jedenfalls steht fest, daß die Kirche sofort von der Position Besitz ergriff, welche ihr durch den Erlaß Childeberts eröffnet war. Sie veränderte ihr Verhalten gegen das Heidnische: während sie früher die Christen in Zucht nahm, welche sich an heidnischen Gebräuchen beteiligten[2], wurde nun ihr Ziel Ausrottung aller Reste des Heidentums aus dem Lande. Im Jahre 567 versammelte sich mit Zustimmung des Königs Charibert eine Synode in Tours. Hier wurde konstatiert, daß der heidnische Kult noch keineswegs verschwunden sei. Felsen, Bäume, Quellen wurden noch verehrt; auch begann Heidnisches und Christliches zusammenzufließen: an Petri Stuhlfeier (22. Febr.) pflegte man Totenopfer darzubringen; die Ausrottung des einen wie des andern wurde den Bischöfen zur Pflicht gemacht[3]. Die Voraussetzung eines solchen

---

Melchisedech noster, merito rex atque sacerdos,
Conplevit laicus religionis opus.

Vgl. die von mir, Die Bischofswahlen unter den Merovingern 1883 S. 19 f. gesammelten Aussagen der Zeitgenossen über Childebert.

[1] Vgl. a. a. O. S. 20 f.

[2] S. 123 Anm. 2 f.

[3] Can. 23: Contestamur illam sollicitudinem tam pastores quam presbiteros gerere, ut quoscunque in hac fatuitate (Feier der Kalenden des Januar, Totenopfer an Petri Stuhlfeier) persistere viderint, vel ad nescio quas petras aut arbores aut ad fontes, designata loca gentilium, perpetrare, quae ad ecclesiae rationem non pertinent, eos ab ecclesia sancta autoritate repellant. Wie mich dünkt ist ein Unterschied zwischen dieser Verordnung und den S. 123 Anm. 2 ff. angeführten: dort ist vorausgesetzt, daß es Heiden gibt, die Kirche handelt aber mit ihnen nicht; nach dem 22. Kanon der 5. Syn. von Orléans z. B. gibt sie dem heidnischen Herrn zwar den in die Kirche geflohenen Sklaven zurück, aber sie nimmt seinen Eid nicht an, sondern verlangt den Schwur durch christliche Eideshelfer; hier dagegen ist vorausgesetzt, daß jeder, der an heidnischen Gebräuchen teilnimmt, von

Beschlusses ist offenbar, daß heidnischer Kult im fränkischen Reich nicht mehr geduldet wurde. Man wird in der eben erwähnten Verschmelzung heidnischer und christlicher Sitten die unmittelbare Folge des Zurückdrängens des Heidnischen aus der Öffentlichkeit zu erkennen haben: das Volk suchte althergebrachte Gebräuche zu retten, indem es ihnen irgend eine Beziehung auf die neue Religion gab. Derartiges wird in dieser Zeit öfter erwähnt und mancher alte Gebrauch hat sich auf diese Weise bis in die Gegenwart erhalten. So erwähnt die Synode von Auxerre im letzten Viertel des sechsten Jahrhunderts, daß man an den Heiligentagen, besonders am Martinstage, nächtliche Schmausereien in den Kirchen hielt, man tanzte dabei zum Gesange der Mädchen: das waren die früheren Opfermahlzeiten ins Christliche übertragen. Die Kirche förderte das Ablegen von Gelübden: das Volk war willig, aber es löste die Gelübde lieber als in der Kirche an den alten heiligen Orten, bei einem Dornstrauch, unter einem heiligen Baum, bei einer Quelle[1]. Daß die Kirche dagegen ankämpfen mußte, daß das Heidnische unter dem Deckmantel des Christlichen sein Dasein friste, dient zum Beweise, daß dem Heidentum als solchem der Fortbestand unmöglich gemacht war.

Unter den Enkeln Chlodowechs wird das Heidentum in Neuster abgesehen von den Grenzdistrikten[2] verschwunden sein. In Rom freute man sich über die Menge neuer Kirchen, die im fränkischen Reiche erbaut wurden[3]. Länger hielt sich die alte Religion in Auster[4]. Am Hofe Dagoberts I. waren heidnische Sitten noch

---

Rechtswegen ein Christ ist. Die veränderte Voraussetzung entspricht der durch Childeberts Präcept veränderten Sachlage.

[1] Can. 3. 4. 5. 9; vgl. conc. Aurel. II (a. 533) can. 12; der Vergleich ist lehrreich, weil er zeigt, daß das Heidnische in der Kirche in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts sich offener an das Licht wagte, als in der ersten: früher löste man Gelübde durch eine Mahlzeit in der Kirche, später unter einem heiligen Baum oder an einer heiligen Quelle. (Über die Zeit der Synode von Auxerre s. Maaßen in der Vorbemerkung zu dieser Synode.)

[2] Vgl. o. S. 121 f.

[3] Schreiben Pelagius' II. an Aunachar von Auxerre vom 31. Okt. 586, M.G. Epist. III S. 450: Quod in vestris regionibus abundare indicatis aecclesias novas, gratulanter suscipimus.

[4] Mit welchem Interesse man die Fortschritte des Christentums unter den Deutschen verfolgte, zeigen die Verse des Martin von Bracara (gest. um 560) auf Martin von Tours (Titul. Gallic. 22 M.G. Auct. ant. VI, 2 S. 195):

Virtutum signis meritorum et laude tuorum
Excitat affectum Christi Germania frigens
Flagrat et accenso divini spiritus igne,

nichts Unerhörtes[1]; besonders unter dem niederen Volke aber hatte das Heidentum noch lange Anhänger: ein deutscher Bettler gab dem Bischof Arnulf von Metz, der ihn fragte, ob er getauft sei, die vielsagende Antwort: Ich bin ein armseliger, geringer Mensch; wer wird einem solchen die Wohltat der Taufe erteilen[2]? So kann man sich nicht wundern, daß noch die Synode von Clichy i. J. 626 oder 627 nicht nur heidnische Gebräuche, sondern auch den Verkehr mit Heiden bei ihren abergläubischen Mahlzeiten verbietet[3]. Ein Beschluß, der kurz danach von einer Rheimser Synode wiederholt wurde[4]. Aber es war doch nur ein Kampf gegen die Reste der früheren Religion. Man hat in den letzten Jahren einen fränkischen Friedhof bei Andernach aufgedeckt, der dem sechsten und den folgenden Jahrhunderten angehört[5]; er zeigt das Christentum als herrschend. Man liest fast nur deutsche Namen: Daniulf, Aunobert, Austroald, Adelbert, Leudetrud u. a. Aber die Inschriften, die die Hinterbliebenen ihren Trägern setzten, sind christlich. Es ist kaum ein Unterschied zwischen ihnen und den Grabschriften der romanischen Christen, die zweihundert Jahre früher üblich waren; nur das Monogramm ist verschwunden; als Symbol des Christentums herrscht das Kreuz allein. Diese Gräber mit ihren deutschen Namen und lateinischen Inschriften sind typisch: indem die Franken Christen wurden, traten sie in das Erbe des antiken Christentums

---

Solvit ab infenso obstrictas aquilone pruinas.
Immanes variasque pio sub foedere Christi
Adsciscis gentes: Alamannus, Saxo, Toringus,
Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, Sarmata, Datus,
Ostrogotus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus
Te duce nosse deum gaudent: tua signa Suevus
Admirans didicit, fidei quo tramite pergat.

[1] Vit. Arnulfi 12 (M.G. Scr. rer Mer. III S. 436): Ein Verwandter eines gewissen Noddilo ist schwer krank. Rege autem quantocius ex eadem properante villa nil angustianti aliud consilii aderat, nisi languentis capite amputato more gentilium cadaver ignibus comburendum traderetur. Die Biographie Arnulfs ist von Mabillon für gleichzeitig erklärt worden; ein Urteil, an welchem man auch gegenwärtig festhält, s. Krusch S. 428.

[2] L. c. 11 S. 436. Der Bischof fragt, weil der Bettler ein barbarus, d. h. ein Deutscher war.

[3] Can. 16: Comperimus ita a Christianus auguria observari, ut simili paganorum scelere conparetur. Sunt etiam nonnulli, qui cum paganis comedunt cibos.

[4] Can. 14: Qui auguria vel paganorum ritus inveniuntur imitari vel cum paganis superstitiosos comedunt cibos etc.

[5] Bonner JBB. 105 S. 129 ff. Man vgl. auch die fränkischen inschriften bei Kraus.

ein. In den Rheinlanden klafft kein Spalt zwischen der Kirche der Römerzeit und der der fränkischen Epoche: die eine geht in die andere über.

Dadurch daß die Masse des fränkischen Volks im Laufe einiger Jahrzehnte sich dem Christentum anschloß, war die Gefahr beseitigt, daß die alten Bistümer in den germanisierten Landschaften verfielen und sich auflösten. Noch war Trier am bedeutendsten. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß die dortigen Bischöfe als Metropoliten anerkannt waren: sie wurden von ihren Verehrern als Erzbischöfe angeredet und unterzeichneten auf den Synoden vor den Bischöfen[1].

---

[1] Daß Trier möglicherweise schon in der Römerzeit Metropole war, ist früher erwähnt (s. S. 44). In der Merovingerzeit hat man an dem Metropolitentitel festgehalten: schon Remigius spricht von den metropolitani urbis Remorum (Ep. Austr. 4 S. 15). Wird nun Nicetius in einem Briefe des Abts Florian von Romain-Moutier (Ep. Austr. 6 S. 117) als archiepiscopus, und Magnerich in einem Gedichte des Venantius Fortunatus (carm. app. 34), als archisacerdos bezeichnet, so ist das ein kaum anfechtbarer Beweis dafür, daß Trier in der Belgica I eine ähnliche Stellung hatte, wie Rheims in der Belgica II. Ist das Diplom Numerians für das Kloster Vallis Galilaea (Pard. II S. 147) echt, so ist dasselbe ein weiterer Beleg. Rettberg, KG. D.'s. I S. 524, verwirft es, ebenso Pardessus (Proleg. S. 298 ff.), wogegen Friedrich, KG. D.'s II, 1 S. 198 u. 204 f., es verteidigt, und auch Görres (Forsch. 16 S. 197 f.) sich für seine Echtheit erklärt. Pardessus stützt seinen Widerspruch auf chronologische Schwierigkeiten: aber wenn er dabei die Zeitangaben der frühestens dem Ende des 10. Jahrhunderts angehörigen vit. Deodati (A. S. Boll. Iun. III S. 872) als sicher betrachtet, so ist dieses Fundament seiner Kritik von sehr geringem Werte. Man braucht nur c. 14 der vita zu lesen, um zu sehen, wie unsicher die Zeitangaben derselben sind. Rettberg hat denn auch auf andere Anzeichen der Unechtheit hingewiesen. Er nahm Anstoß an der erzbischöflichen Stellung Numerians; auch die Stelle „locum nuncupante Galilaea quod prius Iuncturas vocabatur" erregte ihm Bedenken. Das erstere ist grundlos und das letztere ist nicht recht verständlich; denn daß der Name vallis Galilaea nicht älter ist als das Kloster, ergibt sich unmittelbar aus ihm selbst: dann aber ist leicht begreiflich, daß die ältere Ortsbezeichnung neben der jüngeren gebraucht wurde. Die Gründe gegen die Echtheit des Privilegs sind demnach nicht gerade stark; dagegen geht sein Inhalt nicht über das hinaus, was andere Privilegien dieser Zeit enthalten, auch seine Form macht keine Schwierigkeit. Deshalb glaube ich es für echt halten zu müssen. Endlich kommen noch in Betracht die Unterschriften der Bischöfe von Trier (vgl. Löning, D. KR. II S. 104 f.); bezeugt sind Nicetius (Clermont 535, Orléans V, 549), Sabaudus (Paris 614), Anastasius (Clichy 626—27), Modoald (Rheims 627—30). Daß Unregelmäßigkeiten mit unterlaufen, ist nicht zu bestreiten: aber das fällt nicht allzuschwer ins Gewicht; denn im ganzen steht es so, daß die Bischöfe von Trier unter den Metropoliten zu

Aber es läßt sich nicht erkennen, ob die Metropolitansprengel für die kirchliche Verwaltung irgendwelche reale Bedeutung hatten; wahrscheinlich ist es nicht. Da für die Sprengelbildung der Umfang der alten Provinzen maßgebend war, so schlossen sich Metz, Toul und Verdun als Suffraganbistümer an Trier an[1]. Auch Köln scheint den Rang einer Metropolis bewahrt, erhalten oder sich angeeignet zu haben; wenigstens unterschrieben die dortigen Bischöfe auf den Synoden des beginnenden siebenten Jahrhunderts unter den Bischöfen der ehemaligen Provinzialhauptstädte[2]. Von Köln abhängig muß man das neu auftretende Bistum Mastricht denken, das sich als Erbe des alten tongrischen Bistums betrachtete[3]. Ob Mainz, Worms, Speier und Straßburg, die Bistümer der früheren Provinz Obergermanien, einen eigenen kirchlichen Verband bildeten, ist ganz unsicher. Die Wahrscheinlichkeit, daß es nicht der Fall war, ist eher größer als die, daß es der Fall war. Denn Metropoliten könnten nur die Bischöfe von Mainz gewesen sein; aber so sicher es ist, daß Mainz nach einer längeren Periode des Verfalls sich gegen Ende des sechsten Jahrhunderts wieder zu heben begann, so wissen wir doch, daß Bischof Lupoald keinen Anspruch auf die

---

unterzeichnen pflegten. Man wird ihnen also den Metropolitenrang zuschreiben müssen. Aber viel mehr als ein Titel wird ihnen damit schwerlich eingeräumt, das folgt schon daraus, daß es in der fränk. Verwaltung kein Seitenstück zur röm. Provinzialverfassung gab. Doch vgl. bez. der Wahlen u. S. 144.

[1] In Metz ist der erste sicher nachweisbare Bischof der fränkischen Zeit Hesperius, Teilnehmer am Konzile zu Clermont 535; in Toul ist nach Auspicius eine große Lücke; erst auf dem 5. Konzile zu Orléans 549 erscheint die Unterschrift eines Touler Bischofs, Alodius; doch bezeugt die Kirche des h. Aper (Fredeg. chron. IV, 54) auch diesen Namen. In Verdun ist Bischof Desideratus der erste sichere Name. Greg. Tur. H. Fr. III, 34; Synoden zu Clermont 535 und Orléans V 549.

[2] Solacius in Paris 614 und Kunibert zu Rheims 627—630; dagegen derselbe zu Clichy 626 oder 627 unter den Bischöfen.

[3] Gregor läßt lange nach dem Tode des Aravatius (H. Fr. II, 5 post multorum temporum spatia) einen Bischof Monulf nach Mastricht kommen (In glor. confess. 71), der auch sonst nachweislich ist (s. die Inschrift bei Le Blant I S. 312). Man wird daraufhin die Stiftung des Bistums Mastricht unter Chlodowech anzunehmen und in Monulf den ersten Bischof desselben zu sehen haben. Denn Gregors Worte: adveniens in hac urbe Monulfus episcopus templum magnum construxit, nötigen anzunehmen, daß es vor Monulf keinen Bischof in Mastricht gab. Sein Nachfolger wird jener Falco gewesen sein, an welchen Remigius einen ziemlich gereizten Brief richtete (Ep. Austr. 4 S. 115); auf ihn folgte dann Domitian, dessen Unterschrift man unter den Akten der Synoden von Clermont (ep. eccl. Tongrorum quod et Traiecto) und Orléans V findet.

Metropolitenwürde erhob[1]. In den fränkischen Gebieten rechts des Rheins kam es nicht zur Errichtung eigener Bischofssitze. Die Sprengel von Köln, Trier, Mainz, Worms und Speier reichen später sämtlich auf das diesseitige Ufer des Stroms; es ist wahrscheinlich, daß diese Ausdehnung der Diözesen, die sich aus den Verhältnissen der Römerzeit nicht erklärt, in die Zeit der ersten christlichen Merowinger hinaufreicht. Daß die Zahl der Christen um so geringer war, je weiter man sich von dem Strom entfernte, liegt in der Natur der Sache. Doch geschah nichts, um dem Christentum zum Siege zu helfen. Vollends die Bekehrung der übrigen deutschen Stämme diesseits des Rheins wurde erst unter Chlothachar II. und Dagobert I. ins Auge gefaßt. Doch ehe wir davon handeln, haben wir uns zu vergegenwärtigen, wie die äußere und innere Lage der Kirche unter Chlodowechs Söhnen und Enkeln sich gestaltete.

---

[1] Der erste Mainzer Bischof, der genannt wird, ist Sidonius (Ven. Fort. carm. II, 11 u. 12; IX, 9. Die Worte des letzten Gedichtes:

Reddita ne doleas, felix Magantia, casus:
Antistes rediit, qui tibi ferret opem

machen wahrscheinlich, daß Mainz eine Zeitlang ohne Bischof war. Eine Christengemeinde muß jedoch ununterbrochen fort bestandenhaben, s. S. 36. Unter Sidonius hatte sie eine gewisse Bedeutung: er stellte nicht nur die alten Kirchen wieder her, sondern baute auch eine basilica Georgii neu, ebenso das Baptisterium. Gleichwohl unterschrieb Lupoald zu Rheims (627—630) unter den Bischöfen. Das Bistums Worms ist zuerst bezeugt durch Ruppert, den späteren Bischof von Salzburg, dann durch die Pariser Synode v. 614 (Bischof Berhtulf), endlich durch ein Diplom König Pippins, worin erwähnt ist, daß König Dagobert der Basilika Petri und Pauli die Immunität verlieh (Sickel 35, Böhmer-Mühlbacher 97). Für Speier zeugt die Unterschrift Hilderichs in Paris, für Straßburg der Ziegelstempel des Bischofs Arboastis (s. Kraus, Inschriften Nr. 16 S. 11) und die Unterschrift Ansoalds zu Paris.

Zweites Kapitel.

## Kirche und Staat.

Ungemein bedeutend war die Stellung, welche die Kirche und der sie repräsentierende Episkopat seit Chlodowech im fränkischen Reich einnahmen. Die Bischöfe galten als die Vertreter Gottes und der Heiligen; sie vermittelten die himmlischen Gnaden, wie der König die irdischen übertrug, man konnte sie nicht entbehren, wenn man des ewigen Heiles sicher sein wollte. Doch beruhte ihr Ansehen nicht nur auf dieser moralischen Grundlage; es hatte nicht minder sichere Stützen in der sozialen Bedeutung des Episkopats und seiner Träger. In der Zeit der Kraftlosigkeit des Reichs vor den germanischen Eroberungen waren die Bischöfe beinahe zu Herren der Städte geworden. Es war nicht Ehrgeiz, was sie zu dieser Höhe erhob, sondern sie erschienen als das, was sie nicht waren, weil sie Pflichten erfüllten, welche die Vertreter des Staates unerfüllt ließen. Nun gab es wieder, wenn nicht einen kraftvollen Staat, so doch einen kraftvollen König und sofort machte sich diese Veränderung bemerklich; es wird sogleich davon zu reden sein. Aber wie der kraftlose Staat einen Teil seiner Aufgaben ungelöst läßt, ebenso auch der unfertige. Erst im Verlauf der staatlichen Entwickelung erwächst das Bewußtsein für den Umfang der staatlichen Pflichten. Unfertig war das fränkische Staatswesen unter Chlodowech und seinen Nachfolgern in jeder Hinsicht. Deshalb blieb den Bischöfen vieles überlassen, was an sich Sache des Staates gewesen wäre. Ich schweige hier von der Armenpflege; aber wenn Sidonius von Mainz den Rhein eindämmte [1], wenn Felix von Nantes

[1] Ven. Fortun. Carm. IX, 9 v. 27 f.:

Flußkorrektionen unternahm[1], wenn er mit den Britanniern unterhandelte, um sie zum Schadenersatz für die von ihnen verübten Plünderungen zu veranlassen[2], wenn Desiderius von Cahors eine Wasserleitung herstellte[3], wenn die Bischöfe in Pestzeiten Maßregeln trafen, um die Verbreitung der Krankheiten aufzuhalten[4], so waren das alles Leistungen im Dienste des öffentlichen Wohls, mit denen der Episkopat in einen leer gelassenen Platz eintrat. Weil er das tat, so war es auch jetzt mehr als übertreibende Höflichkeit, wenn man von den Bischöfen als den Herren in den Städten sprach[5], in denen sie ihren Sitz hatten. Denn Herr des Volkes ist der, welcher Sorge für das Volk trägt.

Ihren festesten Halt hatte die große Stellung der Bischöfe an der Anhänglichkeit der Bevölkerung. Sie war ein Erbe aus der letzten Römerzeit; das eben Gesagte macht erklärlich, daß sie erhalten blieb und sich mehrte. Doch wirkten noch andere Verhältnisse mit: vor allem kommt in Betracht, daß die Bischöfe zum großen Teil aus den alten, angesehenen und reichen Familien der Städte hervorgingen[6]; während des ganzen sechsten Jahrhunderts überwiegen bei dem Episkopat die romanischen Namen weitaus die

---

Ut plebem foveas et Rheni congruis amnes:
Quid referat terris qui bona praebet aquis?

Bezeichnend sind auch die ersten Verse:

Reddita ne doleas, felix Magantia, casus:
Antistes rediit, qui tibi ferret opem.
Ne maerore gravi lacrimans orbata inceres,
Te meruisse fame.
Porrigit ecce manum genitor Sidonius urbi,
Quo renovante locum prisca ruina perit.

[1] Ibid. III, 10.

[2] Greg. Tur. Hist. Franc. V, 31.

[3] Ep. I, 13, M.G. Ep. III S. 200.

[4] Ep. Galli Arvern. episc. unter den Briefen des Desiderius II, 20 S. 214.

[5] Dynamii ep. ad Villic. Mett. ep. (Ep. Austr. 17 S. 130): Non credit coronae vestrae magnitudo sufficere, quod in urbe cui praeestis non desinit universis immensa largitas ministrare, nisi ut illos stipendiis donetis propriis qui moenibus inhabitant alienis; vgl. Greg. Tur. H. Fr. VI, 46 die Äußerung Chilperichs: Periit honor noster et translatus est ad episcopos civitatum.

[6] Ich erinnere an Männer wie Sidonius Apollinaris, oder Simplicius von Bourges; auch Gregor von Tours erwähnt vielfach die vornehme Abstammung der Bischöfe, wohl auch der Priester; vgl. z. B. H. Fr. IV, 12 V, 37, 45; VI, 7; X, 31; de glor. mart. 87; vgl. Ven. Fort. Carm. I, 15.

deutschen[1]. Manche Städte wählten ihre Bischöfe immer wieder aus derselben Familie[2]. Es geschah, weil man an diesen Geschlechtern hing, und es hatte zur Folge, daß das Gefühl der Zusammengehörigkeit ungemein verstärkt wurde: die romanische Bevölkerung gewöhnte sich, in den Bischöfen ihre geborenen Vertreter den germanischen Landesherren gegenüber zu erblicken. Und sie selbst fühlten sich als solche. Wie oft scheiterten finanzielle Maßregeln der Könige, welche im Interesse der Allgemeinheit geboten waren, aber durch die einzelne Städte mehr als bisher belastet worden wären, an dem Widerspruch der Bischöfe[3]. Überhaupt war der Episkopat für die Romanen ein Band zwischen Vergangenheit und Gegenwart: die Kirche war die einzige Insti-

---

[1] Friedrich, KG. D. II S. 116 ff., hat nach den Unterschriften der Synoden die Namen sorgfältig zusammengestellt. Wenn Löning, D. KR. II S. 303, die Vermutung ausspricht, daß die niederen Kirchenämter noch auf lange hinaus von den Romanen inne gehabt wurden, so scheint mir dies unrichtig: unter den Namen von Priestern etc., die wir kennen, finden sich verhältnismäßig viel deutsche, vgl. z. B. Rufi ep. ad Nicet. (c. a. 550 Ep. Austr. 21 S. 133): Sunnowech u. Catellio. Gogi ep. ad Petr. Mett. episc. (Ep. Austr. 22 c. a. 568 S. 134). Hier sind folgende Namen genannt: Johann, Theodulf, Flitomer, Mactarich, Avolus, Sinderich, Theodosius, Theodemund. Eine Urk. des Domnolus von Le Mans, 572, ist von 19 Klerikern unterzeichnet; sie heißen Dinamius, Drauscio, Iniuriosus, Meterius, Populonius, Alloveus, Setrius, Leudoneus, Dauvaredus, Frigimodus, Ursicinus, Ceusus, Romolus, Daddus, Noxus, Sennovech, Theodulf, Affar, Dorus (Havet, Oeuvres 1 S. 420). Man sieht, überall eine Mischung der Namen. Nun ist es ja sicher, daß Romanen mitunter deutsche Namen trugen; aber es ist doch schwer anzunehmen, daß alle diese deutsch benannten Kleriker romanischer Abstammung gewesen sind. Daraus, daß im ursprünglichen Text des ripuar. Gesetzes tit. 36, 5 die Wehrgeldsätze für den niederen Klerus nach dem Wehrgeld der Römer, die für Priester und Bischof nach dem der Franken berechnet waren (Schröder, RG. S. 139 Anm. 3, Brunner, RG. I S. 227 f. u. 306), ergibt sich für unsere Frage nicht das mindeste, da niemand Priester wurde, der nicht durch den niederen Klerus hindurchgegangen war.

[2] Die sämtlichen Bischöfe von Tours bis auf Gregor gehörten mit Ausnahme von fünfen derselben Familie an. Greg. Hist. Fr. V, 50; vgl. die von Löning, D. KR. II S. 223 f., gesammelten Fälle und die Victoriden in Chur, Rettberg, KG. D. II, 134 f.

[3] Greg. Tur. H. Fr. IX, 30. Auch bei dem Aufruhr in Limoges 579 war der Klerus beteiligt, s. V, 28. Vit. Sulp. Bit. 6 Scr. rer. Mer. IV S. 375; vgl. auch die jungen Mir. Austreg. 2 S. 200 f. Die defensio civium gehörte zu dem, was man von einem tüchtigen Bischof erwartete und an ihm rühmte, Ven. Fort. V Albin. 9 S. 30. Die Bewohner von Bourges nennen Sulpic. Pastor bonus et custos populi, V. Sulp. 8 S. 378.

tution, welche die große Umwandlung aller Zustände unverändert überdauert hatte; der Klerus war der einzige Träger der alten Kultur. Wer im sechsten Jahrhundert schrieb, war sicher ein Geistlicher oder ein Mönch. Das fesselte nicht nur die lateinisch Redenden an den Klerus; es war auch von Wert für die Stellung zu den Franken. Denn mitten unter dem Waffengetöse dieser Zeit bewies die römische Kultur ihre Anziehungskraft: ein Bischof deutscher Abstammung suchte wohl im Versemachen mit den Romanen zu wetteifern [1]; ein weltlicher Großer, der Erzieher Childeberts II., der Hausmeier Gogo, freute sich nicht minder, daß ihm ein paar Hexameter gelangen [2], und selbst König Chilperich war von Sedulius so hingenommen, daß er sich bemühte, ihn nachzuahmen [3].

Erhöht wurde der Einfluß der Bischöfe dadurch, daß das Kirchenvermögen in dieser Zeit rasch zunahm.

In der letzten Römerzeit muß es noch ziemlich unbedeutend, oft kaum ausreichend gewesen sein. In Clermont z. B. wohnte Bischof Eparchius, da die Kirche nur geringen Besitz in der Stadt hatte, in der Sakristei [4]. Auch was wir über die Kirchenbauten wissen, läßt auf geringe Mittel schließen. Kaum einen berühmteren Heiligen hatte Gallien als Martin von Tours; aber auf seinem Grabe stand lange nur ein kleines Kapellchen; erst ungefähr 60 Jahre nach seinem Tode baute Bischof Perpetuus eine ansehnliche Basilika [5]. Die Vermehrung des kirchlichen Besitzes begann nun bereits während des Verfalles des Reichs: daß man in dieser

---

[1] Bischof Bertechramnus von Le Mans, Ven. Fort. Carm. III, 18 vgl. W. Meyer, Gött. Abh. N.F. IV S. 83.

[2] Vgl. seinen Brief an den Dux Chamingus Ep. Austr. 13 S. 128. Auch sein Brief an Traserich von Toul (16 S. 130) beweist sein Interesse an der sprachlichen Form.

[3] Greg. Tur. Hist. Franc. VI, 46; Gregor spottet über die fehlerhaften Verse des Königs, ein verzeihlicher Mangel, da auch geborene Romanen nicht mehr sicher waren, ob die zweite Silbe von potitur lang oder kurz sei. Avit. ep. 57 S. 85.

[4] Greg. Tur. Hist. Franc. II, 21: Quia eo tempore ecclesia parvam possessionem infra muros urbis habebat; Eparchius war Bischof 462—472. Vgl. VI, 20. Auch Salvians Schrift Ad eccles. (de avaritia) nötigt zu der Annahme, daß das Kirchengut in Gallien unzureichend gewesen sei.

[5] Greg. Tur. Hist. Franc. II, 14: Cellulam, quae super eum fabricata fuerat videns parvulam. De virtut. Mart. I, 6. Perpetuus war auf der zweiten Synode von Tours 461 anwesend; nach der sehr wahrscheinlichen Annahme von Krusch (z. d. a. St. Gregors) wurde er im September 458 Bischof.

Zeit gerne Männer aus wohlhabenden Familien an die Spitze der Gemeinden stellte, trug nicht wenig dazu bei. Denn es war Sitte[1] und wurde besonders bei kinderlosen Männern als das Geziemende angesehen[2], daß der Bischof seine Kirche zur Erbin seines Vermögens oder eines Teiles desselben einsetzte. So hinterließ z. B. Perpetuus von Tours seiner Kathedrale wie den Parochialkirchen seiner Diözese ansehnliche Güter[3]. Und diese Sitte blieb auch in der fränkischen Zeit. Remigius schloß seine Verwandten von dem Erbe nicht aus, bestimmte aber einen beträchtlichen Teil seines Grundbesitzes samt einer Anzahl Kolonen und Sklaven für die Kirche[4]. Der etwas spätere Bischof Marachar von Angoulême hinterließ der Kirche, die er nur 6 Jahre geleitet hatte, eine Anzahl Landgüter[5]. Bertechramnus von Le Mans überbot alle

[1] Greg. Tur. H. Fr. V, 36; Vit. ptr. 8, 5. Auch die Priester pflegten das Ihre der Kirche zu hinterlassen, H. Fr. VI, 13; VII, 31; de virtut. Mart. III, 15; MRh. UB. I, 5 ff. Vgl. Conc. Paris. III (556—558) c. 2.

[2] Conc. Agath. (a. 506) can. 33 setzt den Fall, daß episcopus filios aut nepotes non habens alium quam ecclesiam relinquit haeredem. Das wird nicht verboten; aber offenbar war es nicht das Gewöhnliche. Vgl. Greg. Tur. H. Fr. VI, 13.

[3] Greg. Tur. H. Fr. X, 31: Condidit testamentum et deputavit per singulas civitates quod possedebat, in eis ipsis scilicet ecclesiis, non modicam et Turonicae tribuens facultatem. Das bei Pardessus, Dipl. I S. 23 ff., gedruckte Testament des Perpetuus wird von Havet (Oeuvres I, 1896, S. 21 ff.) als Fälschung verworfen. Von den zwölf Nachfolgern des Perpetuus bis auf Gregor hinterließen vier einen größeren oder geringeren Teil ihres Vermögens der Kirche von Tours; Verus: facultates suas ecclesiis et bene meritis dereliquit; Dinifius: qui maxime ecclesiae suae . . dereliquit; largitus est etiam quiddam et bene meritis; Ommatius: condito testamento per ecclesias urbium, in quibus possedebat, facultates suas distribuit. Francilio: fuerunt ambo (Francilio und seine Frau) divites valde in agris, quos maxime s. Martini basilicae contulerunt. Eine Vorstellung vor dem Einkommen der Kirche von Tours gewährt auch die Angabe, daß Bischof Iniuriosus, der persönlich kein Vermögen hatte, mehr als 20000 Goldsolidi in barem Gelde hinterließ.

[4] Vgl. sein Testament, Pardess. I S. 81 ff. Außer Rheims erhielten noch 7 Kirchen Legate, nämlich Laon, Soissons, Châlons s. M., Mouzon, Vouziers, Chery, Potez. Die Kolonen haben zum Teil lateinische, zum Teil deutsche oder keltische Namen, ebenso die zahlreichen im Testamente erwähnten Sklaven.

[5] Greg. Tur. H. Fr. V, 36. Ein weiteres Beispiel bietet Aridius, Abt von St. Yrieix im Bistum Limoges. Er testierte über sein Vermögen zu gunsten von St. Martin in Tours und St. Hilarius in Poitiers, Gregor. Tur. H. Fr. X, 29. Die Echtheit des Testaments bei Pardessus I S. 136 ist von Krusch bestritten, M.G. Scr. rer. Mer. III S. 577 f.

früheren; denn er vermachte seiner Kathedrale mehr als zwanzig Güter, ein Haus in Paris und die Hälfte seines beweglichen Vermögens. Ebenso reichlich sorgte er für das von ihm gestiftete Kloster St. Peter und Paul; auch die Kirchen von Paris und Metz erhielten Legate. Die Güter lagen zum großen Teile in der Umgegend von Le Mans, einige in Burgund, der Provence, bei Bordeaux[1].

Nicht minder reich als die Vermächtnisse der Bischöfe waren die Schenkungen der Fürsten. Freigebigkeit galt von jeher als vorzüglichste Tugend des deutschen Herrschers; sie kam jetzt in erster Linie der Kirche zu gut.

Schon Chlodowech hat mit Gaben an die Kirche nicht gekargt[2]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er den Bischöfen geradezu die Ausstattung armer Kirchen mit genügendem Besitz zusagte[3]. Nach dem Gotenkrieg überließ er der katholischen Kirche die bisher arianischen Gotteshäuser, ohne Zweifel samt dem arianischen Kirchengut[4]. Auch mit der Befreiung einzelner Kirchen und kirchlicher Personen von den Staatslasten hat er begonnen[5]. Chrodechilde blieb nicht hinter ihm zurück; Gregor von Tours ist voll ihres Lobes: Kirchen, Klöster und andere heilige Orte habe sie reichlich beschenkt; nicht für eine Königin, sondern für eine Magd Gottes habe man sie halten können[6].

Unter den Söhnen Chlodowechs war besonders Childebert eifrig die Kirche zu bereichern: Grundbesitz, Kriegsbeute, große Summen

---

[1] Pard. p. 197 ff. Bei ein paar Gütern sind die Ankaufspreise angegeben, 100, 140, 300 solidi, also ungefähr 1200—3600 Mark. Dabei muß man jedoch den hohen Wert des Geldes berücksichtigen; der Durchschnittspreis des Pferdes war nach dem alamann. Gesetz (tit. 71) 6, des Ochsen 3 solidi, die Kaufkraft des Geldes demnach ungefähr die zehnfache wie gegenwärtig. Das Vermächtnis repräsentierte also nach dem heutigen Geldwert eine Summe von ungefähr 1 Million. Vgl. auch das Testament Hadoinds von Le Mans Pard. II S. 69.

[2] Vgl. Kap. 1 S. 120 Anm. 1.

[3] Auf diese Vermutung führt die Art, wie die erste Synode von Orléans can. 5 von den noch zu erwartenden Schenkungen des Königs spricht: De oblationibus vel agris, quos domnus noster rex ecclesiis suo munere conferre dignatus est vel adhuc non habentibus deo sibi inspirante contulerit.

[4] Conc. Aurel. I (a. 511) can. 10.

[5] Vgl. Conc. Aurel. I (a. 511) can. 5, wo von Schenkungen die Rede ist: ipsorum agrorum vel clericorum immunitate concessa.

[6] Hist. Franc. III, 18; vgl. IV, 1.

in barem Gelde hat er ihr überwiesen [1]. Aber auch Chlothachar ließ es trotz seiner Schroffheit gegen die Bischöfe nicht an Förderung und Unterstützung der Kirche fehlen; die abgebrannte Martinskirche in Tours ließ er prächtig wiederherstellen; die Dotation des Kreuzklosters in Poitiers war zum großen Teil ihm zu verdanken; andere Kirchen unterstüzte er durch die Erteilung der Immunität [2]. Wenn von Theuderich I. nichts Ähnliches überliefert ist, so hat seine Familie reichlich ersetzt, was er unterließ. Theudebert I. scheint es an Freigebigkeit gegen die Kirche seinem Oheim Childebert beinahe zuvorgetan zu haben [3]; seine Schwester Theudechildis ließ zahlreiche Kirchen auf ihre Kosten wiederherstellen [4]; von seiner Tochter Berthoara wissen wir, daß sie die Mittel zur Erbauung des Baptisteriums in Mainz spendete [5].

Der Reichtum der Kirche wuchs durch die Vergabungen der Söhne Chlodowechs so augenfällig, daß sein Enkel Chilperich unmutig urteilte, der Staatsschatz sei verarmt, da aller Reichtum an die Kirchen gekommen sei [6]. Das war übertrieben, aber sicher nicht ganz unbegründet; ähnliche Sätze konnte man auch von anderen Männern hören [7]. Aber auch Chilperich fuhr fort, die

---

[1] Schenkungsurkunde für Notre Dame zu Paris v. Jan. 528, M.G. Dipl. S. 5 Nr. 3; unecht sind die Urkunden für S. Vincenz (S. Germain-des-Près) S. 7 Nr. 5, und für Charileffus und seine Mönche S. 3 Nr. 2. Vgl. ferner: Greg. Tur. In glor. conf. 81, H. Fr. III, 10: der König verteilt 60 Kelche, 15 Patenen, 20 Evangelienkapseln, sämtlich aus Gold und mit Edelsteinen verziert, die im spanischen Kriege erbeutet waren, an fränkische Kirchen. Ven. Fort. Vit. Germ. Paris 13 S. 14: Geschenk von 6000 solidi an Germanus. Vgl. carm. II, 10 v. 20: Ecclesiae juges amplificavit opes. Exhort. ad. Franc. reg. (M.G. Ep. III S. 459): Locis sanctorum seu fidelibus suis semper largus fuit in dandis muneribus.

[2] Greg. Tur. H. Fr. IV, 20; IX, 42; Chloth. II. praeceptio 11, M.G. Capit. Reg. Fr. S. 19. Das Fragment einer Schenkungsurkunde für S. Maur. s. L. (Glannafolium) M.G. Dipl. I S. 8 Nr. 6 ist unecht; s. Sickel, Dipl. imp. T. I besprochen, S. 64.

[3] Greg. Tur. H. Fr. III, 25: Erat . . sacerdotes venerans, ecclesias munerans, pauperes relevans et multa multis beneficia pia ac dulcissima accomodans voluntate. Ven. Fort. carm. II, 11 v. 15 ff.

[4] Ib. VI, 3 v. 27 ff., vgl. IV, 25.

[5] Ib. II, 11 v. 9 ff.

[6] Greg. Tur. H. Fr. VI, 46.

[7] Ib. IV, 16: Ein Genosse von Chramnus, Chlotachars I. Sohn, Leo, urteilte, quod Martinus et Marcialis confessores Domini nihil fisci viribus utile reliquissent; das war ohne Zweifel die am Hofe Chlothachars herrschende Meinung.

Kirchen zu bereichern[1] und dasselbe tat weit mehr noch sein Bruder, der „gute König“ Guntchram[2].

Mit den Schenkungen der Fürsten wetteiferten die der Privaten. Gregor von Tours erzählt von einem Dux Chrodinus, der die Kunst des Schenkens wie nicht leicht ein zweiter Mann verstand: er war tätig und betriebsam, er machte unkultiviertes Land urbar, pflanzte Weinberge und baute Häuser. Die Landgüter, die er auf diese Weise schuf, schenkte er dann den Bischöfen, deren Kirchen er für arm hielt. Nehmt sie für die Kirche, pflegte er zu sagen, damit die Armen, die dadurch erquickt werden, mir die Gnade Gottes erbitten[3]. Das tat ein Mann; wichtiger war, daß es Sitte wurde, daß auch Laien die Kirche in ihren Testamenten bedachten; an zahlreichen anderen Schenkungen fehlte es nicht[4]. Überall machte es sich bemerklich, daß seit der fränkischen Eroberung der Wohlstand des Landes sich zusehends hob[5].

Es waren freiwillige Spenden, welche den Reichtum der Kirche begründeten. Bald schienen sie nicht mehr zu genügen. Die Kirche suchte eine gewaltige Vermehrung ihrer regelmäßigen Einkünfte dadurch zu erreichen, daß sie immer entschiedener von

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. V, 3; 34: Multa postea Chilpericus rex ecclesiis sive basilicis vel pauperibus est largitus.

[2] Ibid. VII, 7: Multa et ipse ecclesiis conferens; VIII, 3; In glor. mart. 75: Cum Gunthramnus rex ita se spiritalibus actionibus mancipasset, ut relictis saeculi pompis thesauros suos ecclesiis et pauperibus erogaret.

[3] Hist. Franc. VI, 20.

[4] Ib. VI, 45: Multi meliores natu . . . testamenta condiderunt, resque suas ecclesiis depotantes etc.; VI, 46; IX, 35; de virt. Mart. IV, 11; in glor. conf. 64; vit. ptr. 12, 3. Charta Ansemundi bei Pard. I, 107. Le Blant I Nr. 334. In der Formel für ein Testament Marc. II, 17 S. 86 fehlt das Legat für eine Kirche oder ein Kloster nicht. Über die verschiedenen Formen der Schenkung s. Löning, D. KR. II, 653 ff.

[5] Eine Zunahme des Besitzes und der Bevölkerung seit der fränkischen Eroberung läßt sich nachweisen. Man vgl. in erster Hinsicht: Greg. Tur. H. Fr. V praef.: Cum (Clodowech) hoc fecerit, neque aurum neque argentum, sicut nunc est in thesauris vestris, habebat. Quid agetis? quid quaeritis? quid non habundatis? In domibus divitiae supercrescunt; in promptuariis vinum, triticum, oleum redundat; in thesauris aurum atque argentum coacervatur. Ib. III, 34 Aufschwung von Verdun; VI, 2 Pflege des Kunsthandwerks durch König Chilperich; auch die rege Bautätigkeit, die im nächsten Kapitel zu erwähnen ist, kommt in Betracht. Die Zunahme der Bevölkerung ergibt sich aus den Angaben Gregors über neue Orte im Sprengel von Tours. Noch unter gotischer Herrschaft entstand der vicus Mantolomaus; unter fränkischer Herrschaft die vici Noviliacus, Luciliacus, ein zweiter Noviliacus, H. Fr. X, 31.

einer Pflicht der Gläubigen, den Zehnten an die Kirche zu entrichten, sprach. Um das Jahr 567 erließen Euphronius von Tours und seine Suffragane in Angers, Nantes und Le Mans angesichts drohender Kriegsstürme einen Hirtenbrief an ihre Gemeinden, in dem sie mit allem Nachdruck auf eine Sittenreform drangen. Eine ihrer Hauptforderungen war die Entrichtung des Zehnten von allem Vermögen[1]. Zeigt das Schriftstück einerseits, daß die Zehntleistung bis dahin nicht üblich war, so gibt es andererseits ein Beispiel dafür, daß der Episkopat die eindrucksvollsten Motive zu benützen wußte: er verhieß irdischen Gewinn und ewigen Lohn. Nicht ganz zwanzig Jahre später bestimmte die zweite Synode von Mâcon unter Berufung auf die alttestamentliche Vorschrift und Androhung der Exkommunikation, daß jedermann die Zehnten entrichte[2]: aus der moralischen Verpflichtung war bereits eine Rechtsleistung geworden, die nötigenfalls erzwungen werden sollte. Wie weit die Kirche mit ihrem Anspruch durchdrang, läßt sich nicht ersehen; ganz vergeblich war er ohne Zweifel nicht.

Faßt man diese Verhältnisse zusammen, so ist klar, daß die Vermehrung des kirchlichen Besitzes im sechsten Jahrhundert keinen Stillstand kannte; man muß vielmehr an eine ununterbrochene Steigerung denken. Dazu mußte überdies die stetig wachsende Zahl der kirchlichen Institute und die geordnete Verwaltung des kirchlichen Besitzes führen. Denn recht im Gegensatz zu der herrschenden Verschleuderung des königlichen Gutes trug die Kirche ängstlich dafür Sorge, daß nichts, was einmal zum Kirchengut gehörte, ihr wieder abhanden kam: sie erklärte ihren Gesamtbesitz für unveräußerlich und unverlierbar[3], sie sammelte und bewahrte die Dokumente, mit denen sie die Rechtmäßigkeit ihres Eigentums stets beweisen konnte[4], und sie suchte auch einen angemessenen

---

[1] M.G. Conc. I S. 136. Bezeichnend ist besonders die Aufforderung, daß auch von den Sklaven der Zehnte entrichtet werde, und daß die Armen, die keine Sklaven haben, wenigstens für jeden arbeitsfähigen Sohn einen Drittels-Solidus leisten sollten, ut cum sic agitur, et praesentes irae remotio et mercis proficiat in futuro.

[2] Can. 5.

[3] Conc. Arvern. (a. 535) can. 5 und 14. Aurel. III (a. 538) can. 13; 25 f. Aurel. IV (a. 541) can. 9, 11, 14, 19, 32. Aurel. V (a. 549) can. 13 ff. Paris III (556—558) can. 1. Lugd. (a. 567) can. 2. Tur. II. (a. 567) can. 24 f. Matisc. I (a. 583) can. 4. Rem. (a. 627—30) can. 13. Vgl. Aurel. II (a. 533) can. 6. Lex Rib. tit. LVIII § 2 ff. Auch die Praeceptio Chlothachars II. c. 13 schützte die Unverlierbarkeit des Kirchenguts. Vgl. Löning, D. KR. II S. 286 ff.

[4] Conc. Paris III (556—558) can. 1: Iniquum esse censemus, ut potius

Ertrag aus ihrem Besitz zu erzielen: der Kleriker, der das ihm anvertraute Gut schlecht bewirtschaftete, war straffällig[1]. Das alles bezog sich zunächst auf den Grundbesitz, der bei der allgemein herrschenden Naturalwirtschaft weitaus den wichtigsten Bestandteil des Kirchenguts bildete. Aber die Kirche bewährte gerade darin ihren Zusammenhang mit der früheren Kulturepoche, daß sie darüber hinausgriff: wenn nötig, so wurde sie jetzt, wie einstmals der römische Staat, Fabrikantin[2]. Auch dadurch erhöhte sie sicher ihren Besitz.

Man begreift, daß die Ansicht ausgesprochen werden konnte, es sei nach und nach der dritte Teil, ja die größere Hälfte alles Grundes und Bodens im fränkischen Reich Kirchengut geworden[3].

Für die Kirche war dieses Übermaß von Reichtum kein Gewinn und für den Staat war es eine augenfällige Gefahr; aber er tat nichts oder nichts Genügendes, um die Anhäufung des Besitzes der toten Hand unmöglich zu machen. Chlothachar I. kam über den Versuch, durch eine so hohe Besteuerung, daß sie auf die Dauer nicht ertragen werden konnte, den Besitzstand der Kirche zu vermindern[4], nicht hinaus, und wenn König Chilperich eine

---

custodus cartarum, per quas aliquid ecclesiis a fidelibus personis legitur derelictum, quam defensores rerum, creditarum, ut praeceptum est, iudicemur. Vgl. die ältere Bestimmung Conc. Agath. (a. 506) can. 26. Kirchliche Archive werden mehrfach erwähnt: Test. Radeg. M.G. Dipl. I, 10. Test. Bertechr. Cenn. ep. Pard. I, 203. Urkunde Childeberts III. v. 695 M.G. Dipl. I S. 60 Nr. 68.

[1] Conc. Arel. V (a. 554) can. 6. Vgl. über Nicetius von Lyon Greg. Tur. H. Fr. IV, 36: Ecclesias erigere, domos componere, serere agros, vineas pastinare diligentissime studebat. Über den vicedominus, den bischöflichen Vermögensverwalter, vgl. Löning, D. KR. II S. 342 ff.

[2] In Straßburg fand man 1767 Ziegel mit dem Stempel ARBOASTIS EPS FICET (Kraus, Inschr. I S. 11 Nr. 16).

[3] Beide Schätzungen beziehen sich auf eine etwas spätere Zeit; die erste bei Roth, Beneficialwesen S. 248 auf das Ende des 7. Jahrhunderts, die zweite bei Kaufmann, D. G. S. 264, auf die Zeit Karl Martells. Löning, D. KR. II S. 654, erhebt, wie mir scheint, berechtigte Bedenken. Über welche Geldmittel die Bischöfe verfügten, ergibt sich daraus, daß dem Bischof Faustianus von Dax, dessen Ordination die zweite Synode von Mâcon für ungiltig erklärte, von seinen Ordinatoren eine jährliche Entschädigung von 300 aurei gezahlt werden mußte, Greg. Tur. H. Fr. VIII, 20. 84 aurei gingen auf das Pfund = 857 Mk.; die Entschädigung betrug also über 3000 Mk., man vgl. auch S. 135 Anm. 3 und S. 136 Anm. 1.

[4] Greg. Tur. H. Franc. IV, 2: er forderte den dritten Teil des Ertrags für den Fiskus, ließ aber die Forderung, als sich Widerspruch erhob, fallen.

größere Anzahl Testamente, die zu gunsten der Kirche lauteten[1], für ungiltig erklärte, so war das ein Schlag ins Wasser; nutzlos schon deshalb, weil die Maßregel des Königs als Willkür und Ungerechtigkeit empfunden wurde und deshalb nicht durchgeführt werden konnte; nach seinem Tode erhielten jene Testamente ihre Giltigkeit wieder.[2]

Das gesamte Kirchenvermögen der Diözese bildete ursprünglich eine einheitliche Masse[3]; als Eigentümerin wurde die bischöfliche Kirche betrachtet, der Bischof war Inhaber oder Verwalter. So wenig es mehrere selbständige Gemeinden innerhalb des Bistums gab, so wenig mehrere Kirchen mit gesondertem Eigentum. In der Verwaltung konnte der Bischof sich völlig frei bewegen; nur durch den Grundsatz, daß aller kirchliche Besitz unveräußerlich ist, waren seine Befugnisse beschränkt. Dagegen gab es keine Instanz, der er verantwortlich war, und keine Behörde, mit der er sein Recht teilte. Besonders hatte das Presbyterium keinen Anteil an der Administration des Kirchenguts. Nur darauf hatte der Klerus Anspruch, aus den Einkünften der Kirche versorgt zu werden; auch gab es gewisse Grundsätze über die Verteilung des Ertrags für die verschiedenen kirchlichen Zwecke. Aber sie waren so allgemein, daß dem Ermessen des Bischofs der weiteste Spielraum blieb. Es ist verständlich, daß der fränkische Episkopat an diesen altkirchlichen Grundsätzen festzuhalten bestrebt war: auf der ersten Synode zu Orléans proklamierte er es als sein Recht, daß alles Kirchengut in der Gewalt des Bischofs stehe[4]. Zwar vermochte er dieses Recht nicht ganz ohne Einschränkung zu behaupten; es wurde durch die Entstehung der Parochien[5] beschränkt. Schon damals gab es im fränkischen Reich eine nicht ganz unbeträchtliche Anzahl von Landkirchen, und ihre Zahl vermehrte sich in steigender Progression. Diese kamen, indem zuerst gewohnheitsmäßig, dann ausdrücklich ihr Eigentumsrecht an dem, was die Parochianen in ihnen darbrachten, anerkannt wurde, zu eigenem Besitz. Aber wenn es seitdem Kirchengut gab, das nicht zur freien Verfügung des Bischofs stand, so erlitt dadurch seine Macht keine

[1] Ib. VI, 46.

[2] Ib. VII, 7.

[3] Vgl. Stutz, Geschichte des kirchl. Benefizialwesens, Berl. 1895, S. 1 ff.

[4] Conc. Aur. I Can. 15: De his quae parochiis in terris, vineis, mancipiis atque peculiis quicunque fedeles obtulerint, antiquorum canonum statuta serventur, ut omnia in episcopi potestate consistant; de his tamen quae in altario accesserint, tertia fedeliter episcopis deferatur. Vgl. Conc. Carp. (a. 527) S. 41.

[5] Vgl. hierüber oben S. 41 Anm. 2 und unten Kapitel III.

wirkliche Einbuße. Denn nicht nur blieben stets die bischöflichen Kirchen die reichsten Stiftungen sondern der Bischof hatte auch die Aufsicht über die Verwaltung der Güter der Parochialkirchen [1] und Anteil an ihren Einkünften [2].

Die Gewalt des Bischofs über den Diözesanklerus war fast unbeschränkt. Der letztere war in jeder Hinsicht von ihm abhängig: durch die Ordination nahm er die Laien in den geistlichen Stand auf; er beförderte die Kleriker von einer Stufe zur andern; er übertrug ihnen bestimmte Ämter [3] und konnte sie ihnen in gewissen Fällen wieder entziehen [4]; nicht einmal an Privatkapellen durften Priester ohne seine Zustimmung angestellt werden [5]. Er hatte allen Geistlichen, soweit sie nicht bestimmt fundierte Ämter versahen [6], die Mittel für ihren Unterhalt zu gewähren [7]; die gesamte Disziplinar-

---

[1] Conc. Aurel. III (a. 538) can. 26; Aurel. IV (a. 541) can. 11, Veräußerung von Besitz der Parochialkirchen mit Erlaubnis des Bischofs; die letztere war nötig auch zum Tausch, s. die Formel Marc. II, 23 ed. Zeumer S. 91. Über die Stellung des Bischofs zu dem Klostergut vgl. Kap. 4.

[2] S. S. 141 Anm. 4.

[3] Im fünften Jahrhundert kam es noch vor, daß Presbyter von der Gemeinde gewählt wurden; Sid. Apoll. ep. IV, 24 erzählt das von einem seiner Freunde, einem gewissen Maximus: Dixerunt, nuper impacto sacerdotio fungi, quo recusantem factiose ligasset civicus amor. Im sechsten Jahrhundert ist mir kein Fall bekannt. Doch erhielt sich in den liturgischen Formeln ein Rest des alten Rechts. Der Bischof hatte vor der Weihe den von ihm zum Priester oder Diakon Erwählten der Gemeinde vorzustellen und sie zur Zustimmung aufzufordern. Die Formel lautete: Filium nostrum Illum cupio ad officium diaconatus . . promovere. An eum dignum hoc officio censeatis, scire desidero; et si vestra apud meam concordat electio, testimonium quod vultis vocibus adprobate. Miss. Franc. bei Duchesne Origines du culte chret. S. 355. Bei der Priesterweihe lautete die Formel: Electionem vestram debetis voce publica profiteri, S. 357. Demgemäß wurde ausdrücklich anerkannt, daß jedes Gemeindeglied das Recht der Einsprache gegen die beabsichtigte Ordination hatte, Conc. Elus. (a. 551) can. 5. Daß der Bischof die Ämter an den Parachialkirchen übertrug, ergibt sich aus Conc. Aurel. III (a. 538) can. 21, daß er die Kleriker beförderte, aus Arvern. (a. 535) can. 11; Aurel. V (a. 549) can. 5; Arel. V (a. 554) can. 4, daß er die Archidiakonen ernannte, aus Agath. (a. 506) can. 23.

[4] Conc. Agath. (a. 506) can. 23, vgl. Greg. Tur. H. Fr. IV, 7.

[5] Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 7.

[6] Vgl. Conc. Aurel. III (a. 538) c. 21. Das Einkommen der Parochialpriester bestand besonders in den Oblationen, von denen nur der dritte Teil an den Bischof abgeliefert werden mußte, Conc. Aurel. I (a. 511) c. 15. Paris. V (a. 614) c. 8.

[7] Conc. Aurel. I (a. 511) can. 23. Aurel. III (a. 538) can. 5; 20 f., vgl. can. 12. Aurel. IV (a. 541) can. 18. Lugd. (a. 567) can. 5.

gewalt über sie lag in seinen Händen[1]. Kein Kleriker konnte sich dieser Abhängigkeit je wieder entziehen; denn es war ihm ebenso untersagt, aus dem geistlichen Stande auszutreten[2], wie die Diözese zu verlassen, in der er ordiniert war[3]. Klagen wider die Bischöfe aber konnten nur vorgebracht werden vor der Synode, vor einem Gericht von Bischöfen[4].

Man darf wohl sagen: keine Regierung hatte Beamte, die sich in so völliger Abhängigkeit von ihr befanden, wie die Kleriker von den Bischöfen. Und der Kreis der von ihnen abhängigen Personen beschränkte sich nicht auf die Geistlichen. Je größer der Umfang des Grundbesitzes wurde, um so mehr wuchs die Zahl der kirchlichen Sklaven und Kolonen. Indem die Kirche darüber wachte, daß den Hörigen nur mäßige Leistungen aufgelegt wurden[5], sorgte sie dafür, daß sie zufriedene Hintersassen hatte. Zu ihnen kam noch eine Menge Freigelassener, die unter Mitwirkung der Kirche ihre Freiheit erlangt hatten und die samt ihren Nachkommen dadurch in ein Abhängigkeitsverhältnis zur Kirche traten[6], endlich zahlreiche Freie, denen Teile des Kirchenguts gegen gewisse

---

[1] Wie weit sie sich erstreckte, zeigen Bestimmungen wie Conc. Aurel. II (a. 533) can. 9. Aurel. III (a. 538) can. 35. Eine Beschränkung verfügt Tur. II (a. 567) can. 7.

[2] Conc. Chalced. can. 7; Turon. (a. 461) can. 5.

[3] Conc. Chalced. can. 20. Epa. (a. 517) can. 5. Arvern. (a. 535) can. 11. Aurel. III (a. 538) can. 16 f. Aurel. V (a. 549) can. 5. Arel. V (a. 554) can. 7.

[4] Conc. Aurel. III (a. 538) can. 23.

[5] Conc. Elus. (a. 551) can. 6: Ut familiae Dei leviorem quam privatorum servi opere teneantur.

[6] Freilassungen erfolgten entweder durch Ausstellung eines Freibriefs, oder durch testamentarische Verfügung, oder durch einen kirchlichen Akt vor dem Bischof. Diese drei Weisen werden von der 2. Synode von Mâcon (585 can. 7) nebeneinander genannt. Das Schutzrecht der Kirche, d. h. des Bischofs, bezog sich ursprünglich nur auf die in der Kirche Freigelassenen. Doch hat schon die angeführte Synode die Ausdehnung auf alle, dementsprechend auch die Unterstellung aller unter das bischöfliche Gericht gefordert. Die 5. Pariser Synode (614 c. 7) hat diese Forderung wiederholt. Chlothar II. gestand sie jedoch nur in dem Falle zu, daß textus cartarum ingenuitatis suae contenit (Chloth. ed. 7 S. 22); ebenso blieben die Freigelassenen dem weltlichen Richter unterworfen, der jedoch nicht absque praesentia episcopi urteilen sollte. In der Lex Rib. 58 ist die alte Unterscheidung zwischen der kirchlichen und der weltlichen Form der Freilassung wieder aufgenommen und demgemäß das Recht der Kirche beschränkt. Die manumissio per denarium (Lex Salic. 26) gewährte Vollfreiheit, hier trat also ein Schutzrecht überhaupt nicht ein.

Leistungen oder ohne solche zur Benutzung überlassen wurden[1], oder die ihren Besitz der Kirche übergaben, sich aber den Nießbrauch desselben vorbehielten[2].

Erwägt man dies alles, so erhellt, über welche ausgedehnte Macht die Bischöfe verfügten. Ihre Stellung wurde dadurch verstärkt, daß der Episkopat einen sehr bedeutenden Einfluß auf die Wiederbesetzung erledigter Bistümer hatte, und daß das Institut der Synoden sich alsbald im fränkischen Reich einbürgerte. Was das erstere anlangt, so stand die Wahl eines neuen Bischofs nach altem kirchlichen Recht dem Klerus und der Gemeinde zu. Aber die Wahlhandlung fand in Anwesenheit des Metropoliten und der Komprovincialen statt; der Metropolit hatte das Ergebnis der Vorberatungen zu konstatieren, die Abstimmung herbeizuführen und durch die Erteilung der Weihe die Erhebung des neuen Bischofs zu vollziehen[3], formelle Rechte, die ihm die Möglichkeit boten, nicht nur ungeeignete Personen fern zu halten, sondern auch die Wahl auf einen erwünschten Kandidaten zu lenken. Was das letztere betrifft, so wissen wir von mehr als dreißig kirchlichen Versammlungen, welche zwischen der ersten Synode zu Orléans im Todesjahre Chlodowechs und der Synode zu Paris im Jahre 614 stattfanden. Sie waren für das kirchliche Leben in jeder Hinsicht von Wichtigkeit; besonders aber trugen sie dazu bei, den Zusammenhalt des Episkopats zu verstärken. Indem die Bischöfe gemeinsam berieten und Beschluß faßten, erschienen sie nicht nur als geschlossener Stand, sondern sie gewöhnten sich, sich als solchen zu betrachten und als solcher zu handeln[4].

---

[1] Conc. Aurel. IV (a. 541) can. 34: Quisquis agellum ecclesiae in die vitae suae pro quacunque misericordia a sacerdote, cui potestas est, acceperit possidendum, quaecunque ibidem profecerit, alienandi nullam habeat potestatem.

[2] Vgl. die Formeln Marc. II, 3; 5. Turon. 1; 6 f.; über die rechtliche Seite der Sache Löning, D. KR. II S. 656 ff.

[3] Diese Form ergibt sich aus dem Miss. Franc. bei Duchesne Origines du culte chrét. S. 359. Der Metropolit sagt in seiner Ansprache vor der Weihe: Secundum voluntatem domini . . virum ven. Illum testimonio presbyterorum et totius cleri et consilio civium ac consistentium credimus eligendum. Er fordert daraufhin die Zustimmung der Gemeinde: Hunc . . dignissimum sacerdotio consonantes laudibus clamate et dicite: Dignus est. Ist sie erfolgt, so beginnt die Weihe.

[4] Daß die Bischöfe diese Seite der Sache nicht übersahen, zeigt das Schreiben des Maxmius von Rheims an Nicetius, ep. Austr. 11 S. 126. Über den Geschäftsgang auf den Synoden und die Abschriften der Protokolle s. Bretholz N.A. 18 S. 531 ff.

Es war eine Frage von der höchsten Wichtigkeit für das fränkische Reich wie für die Kirche, ob es gelang, das Verhältnis der Kirche zum Staate so zu gestalten, daß weder der Staat durch die Macht der Kirche in seiner Entwickelung gehemmt wurde, noch die Kirche durch die Unterordnung unter den Staat Schaden litt.

Die fränkischen Könige betrachteten die Macht der Kirche ohne Mißtrauen; es kam ihnen nicht in den Sinn, ihr Ansehen mindern, ihre Bedeutung herabdrücken zu wollen. Sie haben die moralische Autorität des Episkopats im weitesten Umfang anerkannt, alle Ehren, über die sie verfügten, auf ihn gehäuft. Wie sie die Kirche bereicherten, so beschenkten sie die Bischöfe persönlich[1]. Sie liebten es, in geistliche Verwandtschaft mit ihnen zu treten, indem sie sie zu Taufpaten ihrer Kinder wählten[2]. Niemand wurde am Hoflager so ehrfurchtsvoll behandelt als die Glieder der Hierarchie[3]; auch dadurch mußten sie an Einfluß gewinnen, daß sie vielfach mit Ausrichtung politischer Geschäfte betraut wurden[4]. Das ging so weit, daß König Guntchram einen Streit mit seinem Bruder Sigibert der schiedsrichterlichen Entscheidung der Bischöfe übergab[5]. Während sie über die weltlichen Großen[6] zu Gericht saßen, wurde im Kriminalverfahren gegen Bischöfe das entscheidende Wort ihren Standesgenossen überlassen. Denn die Frage, ob der Beklagte schuldig oder unschuldig sei, wurde regelmäßig durch ein Synodalurteil entschieden[7]; nur die Strafe über den von der Synode schuldig gesprochenen wurde im Königsgericht bestimmt[8]. Und

---

[1] Z. B. Ven. Fort. Vit. Germ. 22 S. 16. Test. Remig. Pard. I S. 82.

[2] Prätextatus von Rouen Pate Merovechs, Chilperichs Sohn, Greg. Tur. H. Fr. V, 18. Agericus von Verdun Pate Childeberts II., ib. IX, 8. Magnerich von Trier Pate Theudeberts II., ib. VIII, 37. Veranus von Cavaillon Pate Theuderichs II., ib. IX, 4.

[3] Vgl. z. B. Greg. Tur. H. Fr. III, 25; IV, 19; V, 18; VIII, 1; 9.

[4] Greg. Tur. H. Fr. IV, 47; VI, 3; 31; VII, 14; VIII, 30; IX, 18; 20.

[5] Ib. IV, 47: Guntchram beruft die Bischöfe nach Paris, ut inter utrusque — Guntchram und Sigibert — quid veritas haberit, edicerent.

[6] Ib. VIII, 30.

[7] Verhandlung gegen Saffarich von Paris auf der 2. Pariser Syn. 552 M.G. Conc. I S. 117. Anklage gegen Praetextatus von Rouen 577 Greg. Tur. H. Fr. V, 19; gegen Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap, 567 u. 579, ib. V, 20 u. 27. Gericht über Gregor von Tours zu Berny-Rivière 580, H. Fr. V, 49. Gegen Bertechramnus von Bordeaux und Palladius von Saintes 585, ib. VIII, 7 u. 20; gegen Theodor von Marseille ib. VIII, 43; vgl. Nißl, Gerichtsstand des Klerus, 1886, S. 48 ff. Brunner, D. RG. II S. 314 f.

[8] Vgl. bes. Greg. Tur. H. Fr. X, 19 das Verfahren gegen Egidius von

nicht nur in solchen vorübergehenden Maßregeln äußerte sich die Verehrung gegen die Träger des kirchlichen Amts, sie fand ihren schärfsten Ausdruck in gesetzlichen Bestimmungen: das Wehrgeld für den ermordeten Bischof war höher als das für den königlichen Beamten[1]; es wurde den Bischöfen eine Art Aufsicht über die Rechtssprechung eingeräumt[2]; nahmen sie an den Gerichtsverhandlungen teil, so hatten sie den Ehrenvorsitz[3]; sie besaßen die Schutzgewalt über den größten Teil der Freigelassenen[4]; die kirchlichen Zensuren, die sie verordneten, zogen weitgehende Folgen auf bürgerlichem Gebiete nach sich[5].

Die Zugeständnisse an die Kirche berührten damit die Grenze, wo sie zur Schädigung des Staates ausschlagen mußten. Doch wurde diese Grenze nicht überschritten; denn nie traten die Bischöfe aus der Reihe der Untertanen heraus[6]. So bereitwillig die Fürsten

---

Rheims: der durch die Synode ausgesprochenen Absetzung folgt die Verbannung nach Straßburg.

[1] Nach den Zusätzen zur lex Salic. tit. 55 beträgt das Wehrgeld des Bischofs 900 sol., während das des Grafen 600 beträgt, ebensoviel das des Presbyters, das des Diakonen 300 s. Die lex Ripuar. tit. 36 bemißt das Wehrgeld für den Bischof auf 900 sol. Nach der lex Alam. tit. 11 ist das Wehrgeld für Bischof und Herzog gleich. Das bairische Gesetz I, 10 hat eine eigenartige Bestimmung: Fiat tunica plumbea secundum statum eius (des ermordeten Bischofs) et quod ipsa pensaverit auro tantum donet qui eum occidit; et si aurum non habet, donet alia pecunia, mancipia, terra, villas vel quicquid habet usque dum impleat debitum.

[2] Chlothar. praecept. 6: Si iudex alequem contra legem iniuste damnaverit, in nostri absentia ab episcopis castigetur, ut quod perpere iudicavit versatim melius discussione habeta emendare procuret. Den Inhalt der angeführten Bestimmung kann ich nicht für so unbedeutend achten wie Löning II S. 269 f., der in ihr nur die Aufforderung findet, daß die Bischöfe gegen ungerechte Richter mit kirchlichen Strafmitteln einschreiten sollten. Denn der letzte Satz setzt offenbar voraus, daß der Richter infolge des Einschreitens des Bischofs verpflichtet ist, den bereits entschiedenen Fall von neuem zu untersuchen. Das ist freilich nicht eine richterliche Tätigkeit des Bischofs, aber es ist eine Störung des Rechtsgangs durch die kirchliche Funktion desselben. Der Bischof wird faktisch zum Aufseher des Richters. Eine analoge Bestimmung traf die 2. Synode von Tours a. 567 c. 27.

[3] Vgl. Löning, D. KR. II S. 535 f.

[4] Vgl. S. 143 Anm. 6.

[5] Childeberti decretio § 2, M.G. Cap. Reg. Franc. S. 15: Qui episcopo suo noluerit audire et excommunicatus fuerit, perenni condemnatione apud Deum sustineat et de palatio nostro sit omnino extraneus et omnes res suas parentibus legitimis amittat qui noluit sacerdotis sui medicamenta sustinere.

[6] Ep. Leon. Sen. episc. ad Childeb. reg., M.G. Ep. III S. 437: Er wundert sich, quod sine iussu glor. dom. principis nostri, filii vestri Theu-

ihre geistliche Macht anerkannten, so weit waren sie davon entfernt, dieselbe als der königlichen gleichstehend zu betrachten. Sie forderten von dem hohen wie von dem niederen Klerus den Treueid[1] und verpflichteten die Bischöfe zu politischen Diensten[2]. In allen Kriminalsachen unterstand die Geistlichkeit der bürgerlichen Strafgewalt[3]; die schon früh beginnenden Bemühungen der Synoden, die gewöhnlichen Gerichte auszuschließen, hatten während des ganzen sechsten Jahrhunderts keinen Erfolg[5]. Von den Gütern der Kirche mußten die staatlichen Steuern entrichtet werden[6]; die Leute der Kirche waren von der Wehrpflicht nicht entbunden[7]. Das Entgegenkommen gegen die Kirche fand somit das nötige Gegengewicht darin, daß man prinzipiell daran festhielt, daß die Kirche dem Staat untergeordnet sei.

---

doberthi regis, cuius somus regni ordenatione subiecti, iniungetis, ut ea quae anteacto tempore facta non sunt, nunc praesentia nostra aut consinsum debeant incoari.

[1] Vgl. Löning II S. 254 ff.; Weyl S. 34 f.

[2] Vgl. Sickel, Gött. gel. Anz. 1890 S. 229.

[3] Sohm, Zeitschr. f. KR. IX S. 206 f. Löning, D. KR. II S. 510 f. Nißl S. 32 f., S. 104 ff.

[4] Man suchte sowohl die Klagen von Klerikern gegen Kleriker vor dem weltlichen Gericht abzuschneiden (Conc. Elus. a. 551 c. 4, Matisc. I a. 583 c. 8, Autiss. a. 573—603 c. 35; über Streitigkeiten der Bischöfe untereinander Aurel. IV a. 541 c. 12, Lugd. II a. 567—570 c. 1), als auch die Klagen von Klerikern gegen Laien und von Laien gegen Kleriker zu verhindern (Conc. Aurel. III a. 538 c. 35), oder wenigstens zu erschweren (Aurel. IV a. 541 c. 20, Aurel. V a. 549 c. 17, Matisc. I a. 583 c. 7 u. 9, Matisc. II a. 585 c. 10). Die erste Synode von Orléans (511) hatte die Klagen von Laien gegen Kleriker als zulässig behandelt, vgl. c. 6.

[5] Erst das Edikt Chlothachars II. v. 18. Okt. 614 c. 4 (M.G. Cap. I S. 20) machte es dem Richter zur Pflicht, gegen Kleriker das Urteil nicht per se, d. h. ohne Beteiligung des Bischofs zu sprechen. Nur wenn ein niederer Kleriker auf der Tat ergriffen wurde, war ein solches Urteil zulässig. Eine besondere Bestimmung betrifft die schweren Fälle, indem hier unter jeder Bedingung der Bischof beigezogen werden sollte. So wenig klar der hierauf bezügliche Satz ist, so scheint mir doch die Annahme ausgeschlossen, daß in solchen Fällen lediglich die kirchliche Zensur Platz greifen sollte: sie kann nur gedacht sein als zu der bürgerlichen Strafe hinzutretend. Vgl. über die Deutung des Satzes Löning II S. 526 ff., Brunner II S. 316.

[6] Greg. Tur. H. Fr. III, 25; IV, 2 u. ö. Vgl. Waitz, VG. II, 2 S. 267.

[7] Greg. Tur. H. Fr. V, 26 u. VII, 42; vgl. Lönings Bemerkung zu der ersten Stelle, D. KR. II S. 722. Weyl macht sich die fast überflüssige Mühe zu beweisen, daß die Kleriker selbst nicht heerespflichtig waren, D. fränk. Staatskirchenrecht S. 40 ff.

Wie stellten sich nun die Bischöfe dem gegenüber? Höchst bezeichnend ist das Verhalten des Remigius von Rheims. Der loyalste Untertan konnte sich nicht fügsamer gegen jeden Wunsch des Königs äußern, als es dieser mächtige und selbstbewußte Bischof tat[1]. Und er handelte nicht anders als er sprach: er war sofort bereit, einen von dem König empfohlenen Kleriker zu ordinieren; daß der Wunsch des Königs den kirchlichen Vorschriften zuwiderlief, hinderte ihn nicht; er glaubte sich verpflichtet, über die letzteren hinwegzusehen[2].

Remigius erregte durch sein Verfahren Anstoß; er mußte von den Bischöfen Leo von Sens, Heraclius von Paris und Theodosius von Auxerre herben Tadel hören: sie sahen in dieser Rücksicht auf den König ein Unrecht gegen die Kirche. Aber es wäre doch irrig zu glauben, daß er allein so handelte. So weit wir sehen können, folgten die meisten Bischöfe seinem Beispiele. Als Chlodowech seinem besiegten Vetter Chararich und dessen Sohn jeden Versuch, den Kampf um das verlorene Reich zu erneuern, dadurch abschnitt, daß er sie in den Klerus aufnehmen ließ, erinnerte sich der Bischof, dem er die Ordination der unglücklichen Fürsten auftrug, nicht daran, daß die Kirche verbot, irgend jemand gegen seinen Willen zu weihen: er ordinierte dem König gehorsam den einen zum Priester, den andern zum Diakon[3]. Zweiunddreißig Bischöfe waren auf der ersten Synode von Orléans vereinigt: keiner erhob Widerspruch gegen das Verlangen des Königs, daß der Eintritt in den Klerus an die königliche Erlaubnis gebunden werde. Auch daß der Vorbehalt, den die Synode zu gunsten der Nachkommen von Geistlichen machte, unberücksichtigt blieb, bestimmte sie nicht dazu, das Recht des Königs zur Erteilung oder Verweigerung der Erlaubnis in Zweifel zu ziehen[4]. Überhaupt erkannte

---

[1] Remig. ep. ad Chlod., Ep. Austr. 1 S. 113: Quaeso, ut tantis habeatis ignoscere, qui, quod occursum debui, exhortatoria distinare verba praesumpsi. Tamen per harum baiolum si iubetis, ut vadam, contempta hiemis asperitate, rigore neglecto, itineris labore calcato, ad vos auxiliante domino pervenire contendam.

[2] Remig. ep. ad Heracl. etc., Ep. Austr. 3 S. 114: Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed praecellentissimi regis testimonium, qui erat non solum praedicator fidei catholicae sed defensor. Scribitis, canonicum non fuisse quod iussit. Summo fungamini sacerdotio. Regionum praesul, custus patriae, gentium triumphator iniunxit.

[3] Greg. Tur. H. Fr. II, 41.

[4] Can. 4. Über den Gegenstand selbst vgl. Löning, D. KR. II S. 158 ff., bes. S. 169 f., wo nachgewiesen ist, daß der Rechtssatz, daß die königliche Genehmigung zum Eintritt in den geistlichen Stand nötig sei, in un-

sie unumwunden an, daß der König das Recht habe, in die kirchlichen Dinge einzugreifen. In ihrem Briefe an Chlodowech sprache die Bischöfe das auf das bestimmteste aus: sie versammeln sich, weil der König die Abhaltung der Synode gebot; sie fassen seinem Willen gemäß über seine Vorlagen Beschluß; sie geben sich der Hoffnung hin, daß er ihren Entscheidungen zustimmen werde.

Der König und die Bischöfe standen einander als zwei Mächte gegenüber, von denen jede sich der eigenen Bedeutung wohl bewußt war, aber ebenso klar erkannte, daß sie auch die andere bedurfte. Nirgends gab es divergierende Interessen; man konnte deshalb auf beiden Seiten in vollem Vertrauen auf den Bundesgenossen handeln und hatte keinen Anlaß zu dem Versuch, die eigene Macht auf Kosten desselben zu erhöhen. Wie mich dünkt, liegt nicht der geringste Teil der Größe Chlodowechs als Staatsmann darin, daß es ihm gelang, ein solches Verhältnis zu den Bischöfen herzustellen: er machte diese Männer romanischer Abkunft zu patriotischen Bürgern des fränkischen Reichs. Eben deshalb konnte er unterlassen, allgemeine Bestimmungen zu treffen, durch welche das Verhältnis der kirchlichen zu der staatlichen Gewalt neu geregelt wurde. Er ließ das bisherige kirchliche Recht bestehen: weder ernannte er Bischöfe, noch forderte er, daß die Wahlen ihm zur Bestätigung vorgelegt würden: nur sorgte er dafür, daß die bischöflichen Stühle mit Männern besetzt wurden, die ihm genehm waren. Nicht als Gesetzgeber, sondern als Politiker behandelte er die kirchlichen Dinge[1].

Mit Chlodowechs Tode hörte die Einheit des fränkischen Reichs für beinahe ein halbes Jahrhundert auf; drei Jahre lang beherrschte dann Chlothachar I. das Gesamtreich; aber als er starb, teilten seine Söhne das Reich von neuem, und es dauerte bis zum Jahre 613, bis die Einheit des Regiments wieder hergestellt wurde; festhalten ließ sie sich auch dann nur für ein Jahrzehnt. Man könnte annehmen, daß die Zerspaltung des Reichs zu einer Verminderung der königlichen Gewalt führen mußte. Das war jedoch nicht der Fall. Wie die Macht des fränkischen Reichs in den auswärtigen Verhältnissen noch im Aufschwung begriffen war, so kräftigte sich

---

unterbrochener Giltigkeit war. Weyl zieht mit Unrecht ep. Austr. 3 S. 114 herbei (S. 32).

[1] Vgl. meine Abhandlung über die Bischofswahlen S. 8 ff. Nach dem Erscheinen dieser Abhandlung und den ersten Auflagen dieses Werkes sind die Bischofswahlen unter den Merowingern von E. Vacandard, Rev. des quest. histor. 63, 1898, S. 321 ff., eingehend untersucht worden. Im wesentlichen stimmen seine Ergebnisse mit den meinen überein.

zunächst auch die königliche Autorität im Innern[1]. Die leidenschaftlichen durchfahrenden Männer, die während des sechsten Jahrhunderts die fränkischen Reiche beherrschten, waren nicht geneigt, freiwillig Schranken ihrer Königsmacht anzuerkennen. Sie dehnten sie aus, so weit es irgend möglich war. Doch lag der Grund für die Steigerung der königlichen Gewalt nicht eigentlich hierin: sie war eine naturgemäße Folge der Eroberung Galliens und der großen Ausdehnung des Reichs. Seit Chlodowech besetzte nicht mehr das Volk neue Gebiete, sondern der König eroberte sie: an ihn ging das gesamte römische Fiskalgut, alles herrenlose Land, alles eingezogene Eigentum über. Die Eroberung erhöhte somit unmittelbar seine Macht. Dazu kam die Ausdehnung des Reichs. In den kleinen fränkischen Gaukönigreichen des fünften Jahrhunderts konnte der König bei allen seinen Maßregeln an die Zustimmung der freien Männer gebunden sein: das Volk war noch imstande, jeden Augenblick dem Könige gegenüber handelnd aufzutreten. Aber nachdem die fränkischen Grenzen von Pannonien bis an die Pyrenäen, von der Nordsee bis an den Südrand der Alpen sich ausdehnten, war das nicht mehr möglich oder nur dann, wenn die freien Männer im Lager versammelt waren. Daher die auf den ersten Blick überraschende Tatsache, daß die Macht des fränkischen Königs im Kriege beschränkter war als im Frieden[2]. Im Frieden fehlte eben eine geordnete Vertretung des Volkes; infolgedessen sank die politische Macht der Volksgemeinde: die Söhne Chlodowechs konnten viel unumschränkter herrschen als der Stifter des fränkischen Reichs, obgleich neue Bestimmungen über das Verhältnis von Volk und König nicht getroffen wurden.

Wir vergegenwärtigen uns, wie sich die Bischöfe dieser Steigerung der Königsmacht gegenüber verhielten.

Von Widerstand oder Widerspruch ist nicht die Rede; gerade die Bischöfe gingen von der Voraussetzung aus, daß die Macht des Königs unbeschränkt sei. Du hast das Königreich zu führen und mit Gottes Hilfe zu verwalten; du bist das Haupt der Völker, du hältst das Steuerruder, so schrieb schon Remigius an Chlodo-

---

[1] Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 190 ff.; Schröder, RG. S. 119; W. Schultze, D. G. II S. 361 ff.; auch Nitzsch, Gesch. d. deutsch. V. I S. 159 f., dem ich jedoch nicht völlig beistimme, Marignan, Etudes sur la civilisation Franc. I S. 34 ff.

[2] Greg. Tur. H. Fr. III, 7, 11; IV, 14, 49. Ich weiß diesen Vorgängen nur das III, 27 erzählte Ereignis gegenüber zu stellen. Daß jährlich einmal eine allgemeine Versammlung des Volkes stattfand, war natürlich nur eine sehr schwache Beschränkung der Königsmacht.

wech[1]. Noch bestimmter sprach diesen Gedanken Gregor von Tours aus; wenn einer von uns, sagte er zu Chilperich, die Bahn der Gerechtigkeit überschreiten wollte, so kann er von dir zurecht gebracht werden, wenn du es aber tust, wer kann gegen dich Einrede erheben? Wir reden wohl zu dir; aber wenn du willst, so hörst du; willst du dagegen nicht, wer wird dich verdammen als der, welcher sich die Gerechtigkeit nannte[2]? Gregor stand mit diesen Anschauungen nicht allein; den Geboten des Königs zu gehorchen, wenn sie gut sind, erklärte Maximus von Rheims, das ist unsere Pflicht und unsere Freude[3]. Man gehorchte ihnen aber nicht nur, wenn sie gut waren: als Chlothachar I. jene einschneidende Besteuerung des Kirchenguts verordnete, erhob kein Bischof den Einwand, daß er dazu nicht berechtigt sei, sondern sie fügten sich alle: der einzige Opponent war Iniuriosus von Tours, aber er sah in der Forderung des Königs nicht eine Rechtsverletzung, sondern eine Sünde[4]. Als die Synode von Saintes den auf Befehl Chlothachars unter Verletzung der kirchlichen Form ordinierten Bischof Emerius absetzte, so weigerte sich Eufronius von Tours auf das bestimmteste, diesen Synodalbeschluß zu unterschreiben, obgleich derselbe den kirchlichen Grundsätzen durchaus entsprach: er sah in ihm ohne Zweifel ebenso wie Gregor eine an dem Könige verübte Unbill[5].

Es mag zunächst das Fortleben in römischen Anschauungen gewesen sein, was die Bischöfe zu dieser Ansicht über die königliche Macht führte: die unbeschränkte Gewalt des Kaisers in geistlichen und weltlichen Dingen war seit Konstantin vom Episkopate kaum bezweifelt worden. Jedoch wirkten noch andere Anschauungen mit: man dachte die Stellung des Königs nach alttestamentlichen Analogien. David und Salomo sollten Vorbilder für die fränkischen Könige sein[6]. Die Pflicht des Königs hatte eine religiöse Seite[7], deshalb schloß das Amt des Königs auch kirchliche Rechte ein. Besonders übel war es, daß sich als Ideal des gläu-

---

[1] Ep. Austr. 1 S. 112.

[2] H. Fr. V, 19.

[3] Epist. Austr. 11 S. 127.

[4] H. Fr. IV, 2; Quod licet inviti cum omnes episcopi consensi essent atque subscripsissent, viriliter hoc beatus Iniuriosus respuens subscribere dedignatus est dicens: Si volueris res Dei tollere, Dominus regnum tuum velociter auferet; quia iniquum est, ut pauperes, quos tuo debes alere horreo, ab eorum stipe tua horrea repleantur.

[5] H. Fr. IV, 26.

[6] Ven. Fort. Carm. VI, 2 v. 77 ff.

[7] Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 202 f. Löning, D. KR. II S. 25.

bigen Königs Melchisedek darbot, der König und Priester. Es wurde erwähnt, daß Venantius Fortunatus Childebert als fränkischen Melchisedek feierte[1], fremd ist der Gedanke dem ganzen Jahrhundert nicht: schon die erste Synode von Orléans sprach ihn aus; man findet ihn auch bei Gregor von Tours[2].

Gewiß ist es richtig, daß die Verstärkung der königlichen Macht nicht durch solche theologische Gedanken bewirkt wurde; aber sie kamen ihr entgegen, sie förderten sie besonders in bezug auf die kirchlichen Dinge[3]. Die Bischöfe mochten, so oft sie wollten, den Satz wiederholen, daß die Herrscher der Kirche gegenüber durch die kirchlichen Satzungen gebunden seien[4], daß sie ihr Amt zum Besten der Kirche zu führen hätten[5]. Die Könige bestritten das nicht, sie erkannten diese Verpflichtungen feierlich und ausdrücklich an[6], aber sie fühlten sich als unumschränkt auch der Kirche gegenüber; nicht durch irgend ein Recht, sondern nur durch ihr Gewissen achteten sie sich gebunden. Ihr Gewissen aber war weit genug, um ihnen alles mögliche zu gestatten.

Das zeigte sich sofort nach dem Tode Chlodowechs: nun begannen die Verletzungen des kirchlichen Rechts: nicht einmal Chrodechilde hinderte ihre sonst gut kirchliche Gesinnung, zwei aus Burgund vertriebene Bischöfe zugleich zu Bischöfen von Tours

---

[1] Carm. II, 10 v. 21.

[2] Ep. syn. Aurel. ad Chlod.: Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosae fidei cura vos excitat, ut sacerdotalis mentis affectum sacerdotes . . in unum collegi iusseritis etc. Greg. Tur. H. Fr. IX, 21: Rex acsi bonus sacerdus providens remedia, qua cicatrices peccatoris vulgi mederentur, iussit omnem populum ad ecclesiam convenire etc. Vgl. auch die Exhort. ad Franc. reg., M.G. Ep. III S. 457, von Chlothachar I.: Quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est: ille rexit Francos, aedificavit ecclesias.

[3] Daß die Könige selbst auf die ihnen dargebotenen Gedanken eingingen, zeigen die Außerungen in den Urkunden, z. B. Childeb. praecept. M.G. Capit. S. 2, Guntchr. edict. ib. S. 11 u. a.; vgl. Waitz II, 1 S. 202 ff., Löning II S. 24 ff.

[4] Leon. Sen. ep. ad Childeb. Reg., M.G. Ep. III S. 437 f., Greg. Tur. H. Fr. V, 18. Syn. Paris. IV ad Sigib. reg. ep., M.G. Conc. I S. 149 f.

[5] Vgl. schon die Zuschriften des Avitus von Vienne, ep. 46, und des Remigius an Chlodowech, Ep. Austr. 2 S. 113.

[6] Vgl. außer den Äußerungen in Urkunden Greg. Tur. H. Fr. V, 18 von Chilperich: Porrectam dexteram iuravit per omnipotenti Deo, quod ea quae lex et canones edocebant nullo praetermittere pactu; und das Edikt Chlothachars II. v. 614 S. 21: Definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur.

zu ernennen: sie verwalteten das Amt in der Tat gemeinsam[1]. Das war etwas Unerhörtes, ein Verstoß gegen die ganze kirchliche Anschauung über das Verhältnis des Bischofs zu seiner Gemeinde. Ebenso wenig beachteten die Söhne Chlodowechs die kirchlichen Rechte. Theuderich I. ernannte Bischöfe ohne Rücksicht auf das Wahlrecht der Gemeinden nur kraft seiner königlichen Gewalt. Dasselbe geschah auch durch seine Brüder. Man gestaltete den bisherigen Rechtsstand nicht prinzipiell um; denn die königliche Ernennung trat nicht überhaupt an die Stelle der gemeindlichen Wahl; neben ernannten Bischöfen gab es immer noch gewählte: nur war das Wahlrecht der Gemeinde kein Recht dem König gegenüber, es konnte in jedem einzelnen Fall durch sein Eingreifen suspendiert werden[2].

Ähnlich in anderen Punkten: Ordinationen sollten stets in der Diözese stattfinden, in welcher der Betreffende zu wirken hatte. Die Könige hoben diese Vorschrift nicht auf, aber sie handelten, als hätte sie für den König keine Geltung: Theuderich I. ließ den von ihm zum Bischof von Clermont ernannten Gallus in Trier zum Priester weihen[3], Theudebald Cautinus von Clermont in Metz zum Bischof konsekrieren[4]. Nie sollte ein Priester in eine fremde Diözese übertreten; Theuderich I. versetzte gleichwohl viele Kleriker aus Clermont nach Trier[5]. Ließ er eine kirchliche Anordnung außer acht, um einem kirchlichen Notstand abzuhelfen, so setzte sich Chlothachar I. auch ohne solche Gründe über die Vorschriften der Kirche hinweg. Emerius von Saintes wurde auf seinen Befehl nicht von seinem Metropoliten konsekriert[6]; der Dux Austrapius erhielt die Bischofsweihe, obgleich das Bistum, für das ihn der König bestimmte, nicht erledigt war[7]. Überhaupt erscheint die Verleihung eines Bistums wie eine willkürliche Gunstbezeigung des Königs[8].

In allen diesen Fällen wurden die Anordnungen der Könige

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. III, 17; X, 31.

[2] Vgl. die Belege Bischofswahlen S. 16 ff.

[3] Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 3.

[4] Id. H. Fr. IV, 7; vgl. auch IV, 35.

[5] Id. Vit. ptr. 6, 2.

[6] Id. Hist. Fr. IV, 26.

[7] Ib. IV, 18. Es handelte sich um Poitiers; für A. wurde einstweilen ein neues Bistum in dem castrum Sellense (nach Longnon Chantoceaux) gestiftet.

[8] Hierfür ist besonders bezeichnend die Erhebung des Abts Domnolus zum Bischof, Greg. Hist. Fr. VI, 9: er erhielt zuerst Avignon; da ihm dies Bistum nicht gefiel, wurde es mit Le Mans vertauscht.

von den Bischöfen vollzogen. Auch so tüchtige und ernst gesinnte Männer wie Gallus von Clermont ließen es sich gefallen, vom König zu Bischöfen ernannt zu werden. Man war demnach bereit, eine möglichst weite Ausdehnung der königlichen Macht anzuerkennen. Aber diese Bereitwilligkeit hatte doch ihre Grenze. Schon die Weihe des Emerius erregte Anstoß, und wenn man, so lange Chlothachar lebte, nicht wagte, sie für ungiltig zu erklären, so geschah dies sofort nach seinem Tode. Gegen anderes erhob sich der Widerspruch auf der Stelle. Als König Childebert I. versuchte, ein eigenes Bistum in Melun zu gründen, damit die Stadt nicht unter einem seinem Reich nicht angehörigen Bischof stehe, erhob Leo von Sens energische Einsprache: Childebert stand infolgedessen von seinem Plan ab[1]. Wenn die Könige Synoden beriefen, so fehlte es nie an den offiziellen Dankesworten der Versammelten: wir wissen doch auch, daß es Bischöfe gab, welche es nicht gerne sahen, daß dadurch die Metropoliten sozusagen beiseite geschoben wurden[2].

War hier der Widerspruch vereinzelt, so wurde er allgemein, als die Könige begannen, die Bistümer um Geld zu verkaufen und sie an Laien zu vergeben. Die ruhmvolle Regierung Theuderichs I. ist durch den Vorwurf befleckt, daß unter ihr die Simonie im fränkischen Reiche begann[3]. Das tadelten alle Männer. denen die Gesundheit der kirchlichen Verhältnisse irgend am Herzen lag.

---

[1] Leon. ep. ad Child. M.G. Ep. III S. 437.

[2] Mapin. Rem. ep. ad Nicet. (Ep. Austr. 11 S. 126). König Theudebald lud Bischof Mapin zu einer Synode nach Toul. Dieser erklärte, nos illic accedere non debere, quia causam condicionemque nos constabat ignorare. Nachdem er den Anlaß erfahren, schreibt er an Nicetius: Decuerat ut vestra consolatio pro huiusmodi condicionibus potius quam regiae vocationis nos conserere debuisset . . . Quamquam parere nos regiis praeceptis in bonis rebus et conveniat et libeat, tamen non vestris minus scriptis studio caritatis, non supplicio dirigamur dispectionis, quia amaritudo vestra dulcedo nostra esse non poterit, nec abiectio vestra absque nostra deiectione constabit. Die Unterordnung von Rheims unter Trier als Metropole folgt aus dem Schreiben nicht; der Metropolit konnte auch Nachbarbischöfe zu einer Synode einladen, vgl. Conc. Paris. III a. 556—558 can. 8: Metropolis cum suis comprovincialibus episcopis vel quos vicinos episcopos eligere voluerit. Ich möchte aus diesem einzelnen Falle nicht mit Löning, D. KR. II S. 148, folgern, daß das Berufungsrecht des Königs kein unbedingtes gewesen sei. Der Einwand Mapins sieht sehr nach einem Vorwand aus. Bei Greg. Tur. H. Fr. IX, 20 liegt die Sache vollends anders: Gregor bezweifelt nicht Guntchrams Recht eine Synode zu berufen, sondern die Angemessenheit der Berufung.

[3] Greg. Tur. Vit. ptr. 6, 3.

Die von den fränkischen Königen gemeinsam berufene zweite Synode von Orléans i. J. 533 verurteilte die Simonisten in der schärfsten Weise[1]. Das gleiche tat die im Jahre nach Theuderichs Tod zusammentretende Synode von Clermont[2]. Die Konsekration von Laien suchte die dritte Synode von Orléans i. J. 538 zu verhindern[3].

Im Zusammenhang mit dem Ankämpfen gegen diese Mißbräuche steht der Versuch, den die gleichen Synoden machten, das Wahlrecht der Gemeinden festzuhalten und nur die gewählten Bischöfe als rechtmäßige anzuerkennen[4]. Er ging also nicht hervor aus einem prinzipiellen Widerspruch gegen das Eingreifen der Fürsten in die kirchlichen Dinge Wie hätten die Teilnehmer jener Synoden an einen solchen Widerspruch denken können, da ja nicht wenige von ihnen selbst ernannte Bischöfe waren? Vielmehr erschien die Wahl durch die Gemeinde als das sicherste Mittel, Simonie und Laienernennung auszuschließen. Dies Ziel war berechtigt; aber die Bischöfe mußten erfahren, daß sie undurchführbare Beschlüsse faßten. Die Könige dachten nicht daran, die Synodalbestimmungen als verpflichtend anzuerkennen und ihnen gemäß zu handeln: königliche Ernennungen für Bistümer hörten nicht auf. Der Grund lag zum Teil in der Willkürherrschaft der Fürsten, zum Teil jedoch auch in den Verhältnissen. Je bedeutender die Stellung und die Macht der Bischöfe war, um so weniger konnten die Fürsten von jeder Einwirkung auf Besetzung der Bistümer absehen. Hier kam ein staatliches Interesse in Frage, das nicht außer acht gelassen werden konnte. Die Schwierigkeit war nur, eine Form zu finden, in der ihm genug geschah, ohne daß das berechtigte der kirchlichen Ansprüche gekränkt wurde. Daß man diese Verhältnisse kirchlicherseits würdigte, zeigt der Beschluß der fünften Synode von Orléans i. J. 549: man suchte hier eine Ausgleichung zwischen den Interessen der Könige und der Kirche zu erzielen, indem man zwar an der Wahl festhielt, aber zugleich die königliche Bestätigung des Gewählten als notwendig bezeichnete[5].

Der Beschluß war billig und sachgemäß, er hatte besonders

---

[1] Can. 4: Si quis sacerdotium per pecuniae nundinum exaecrabile ambitione quesierit etc.

[2] Can. 2.

[3] Can. 6: Ne ullus ex lahicis ante annualem conversationem vel aetatem legitimam . . . . ordinetur.

[4] Conc. Aurel. II can. 7. Arvern. can. 2. Aurel. III can. 3.

[5] Can. 10: Cum voluntate regis iuxta electionem cleri ac plebis . . . a metropolitano . . cum comprovincialibus pontifex consecretur.

den großen Vorzug, daß er an Stelle willkürlicher Handlungen eine allgemein durchzuführende Ordnung setzte. Daß auf diesem Grund sich eine Verständigung erreichen ließ, lag wenigstens für das Reich Childeberts nicht außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit: denn der König war für kirchliche Interessen nicht unzugänglich und die Bundesgenossenschaft der Bischöfe mußte ihm in seinem Streite mit Chlothachar erwünscht sein. Man darf deshalb vielleicht annehmen, daß er den Bischöfen Zusagen machte, die ihren Forderungen entgegenkamen; jedenfalls wagten sie auf der dritten Pariser Synode kurz vor dem Tode des Königs sich noch entschiedener dagegen zu erklären, daß das Wahlrecht des Volkes außer acht gelassen werde, und ihrem Beschlusse rückwirkende Kraft zu verleihen: ohne Zustimmung des Königs wäre an Ausführung desselben nicht zu denken gewesen[1]. Von Chlothachar I. dagegen war nicht zu erwarten, daß er irgend einer Beschränkung der königlichen Machtfülle zustimmen werde, er aber herrschte seit Theudebalds Tod i. J. 555 auch in dessen Reich und vereinigte, als Childebert im Dezember 558 starb, die sämtlichen fränkischen Gebiete.

So lange er lebte, wurde kein Versuch gemacht, die Beschlüsse von Orleans und Paris durchzuführen. Sein Tod veränderte die Lage durchaus: denn seine Söhne, die sich in das Reich teilten, stellten sich der Kirche sehr verschieden gegenüber. König Guntchram, der in Orléans regierte, war unter allen Merovingern der kirchlichste: er war kein hervorragender Mann, zwar leutselig und freigebig; aber es fehlte ihm Schärfe der Auffassung und Kraft des Willens. Jedoch die Länge seiner Regierung — er starb erst im Jahr 592 — und der Umstand, daß jahrelang in Rheims und Soissons minderjährige Fürsten neben ihm regierten, gibt seiner Herrschaft eine gewisse Bedeutung. Er erkannte das Recht der Opposition gegen Simonie und Laienernennung bereitwillig an: mit einem gewissen Stolz berief er sich darauf, daß es nicht seine Weise sei, Bistümer um Geld zu vergeben[2]; auch auf Laienernennungen verzichtete er prinzipiell: er gelobte eidlich, keinem Laien ein Bistum zu übertragen[3]. Zwar hat er nicht in allen Fällen diesen Versicherungen gemäß gehandelt; aber im ganzen und großen wurde in seinem Gebiete nach dem Beschluss von 549 verfahren: die Bischöfe hatten, so lange er lebte, keinen Anlaß, denselben zu erneuern[4].

---

[1] Can. 8. Vgl. Bischofswahlen S. 30 f.

[2] Greg. Tur. H. Fr. VI, 39.

[3] Ib. VIII, 22.

[4] Vgl. Bischofswahlen S. 35 f.

An andersartigen Eingriffen in das innerkirchliche Gebiet fehlte es dagegen auch unter ihm nicht; aber es war dabei entweder das moralische Recht so offenkundig auf seiner Seite, daß ein Widerspruch unmöglich war, wie bei der Absetzung der Bischöfe Salonius und Sagittarius[1], oder es handelte sich um Maßregeln, in welchen man nur Äußerungen der Frömmigkeit des Königs erblickte, wie bei Anordnung kirchlicher Handlungen[2] und dem Gebot der Sonntagsfeier[3]. Nur in einem Falle, bei der Stiftung des Bistums Maurienne, fand Guntchram Widerstand, aber nicht bei seinen Landesbischöfen, sondern bei dem Bischof von Turin[4], dessen Rechte er verletzt hatte.

Sei ältester Bruder Sigibert regierte in Auster. Ein Mann, der sich in manchem Stück vor den übrigen Merowingern auszeichnete: er hat den unter ihnen seltenen Ruhm der ehelichen Treue[5]; auch von der Simonie hielt er sich frei. So lange er lebte, war das Land vor ihr bewahrt[6]. Andere Verstöße gegen die kanonischen Bestimmungen scheute er nicht: er ließ Avitus von Clermont in Metz konsekrieren[7]; er ernannte Bischöfe ohne Wahl der Gemeinde[8]; besonders in bezug auf die Diözesaneinteilung griff er rücksichtslos durch: sein Grundsatz war, daß kein Teil seines Reichs einem fremden Bischof angehören könne; deshalb löste er die Stadt Châteaudun aus der Verbindung mit Chartres, das zum Reiche Chilperichs gehörte, und erhob sie zu einem eigenen Bistum. Der Protest des Bischofs Pappolus blieb so wirkungslos wie der Einspruch der vierten Pariser Synode[9]. Im Jahre 576 ward Sigibert ermordet: sein Sohn Childebert II. war ein sechsjähriger Knabe; nun begann der Kampf um die Macht zwischen Sigiberts Witwe Brunichildis und den austrasischen Großen. Seitdem wurde es Regel, daß kein Bistum ohne Geldzahlung zu erlangen war[10]; Hand

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. V, 20.

[2] Ib. IX, 21.

[3] Guntchr. edict. M.G. Capit. Reg. Fr. S. 11.

[4] Vgl. den Brief Gregors d. Gr. an Syagrius von Autun, Jaffé-Wattenbach 1754. Der Protest war vergeblich; auf der Synode von Chalon s. S. 639—654 unterzeichnete noch ein Bischof von Maurienne.

[5] Ven. Fort. Carm. VI, 1 v. 34.

[6] Vgl. Greg. Tur. H. Fr. IV, 35.

[7] Greg. Tur. H. Fr. IV, 35, vgl. IX, 40: Sigibert beauftragt Eufronius von Tours kirchliche Handlungen in Poitiers zu vollziehen.

[8] Ib. VII, 17.

[9] Akten der 4 Pariser Synode M.G. Conc. I S. 146 ff., vgl. Greg. Tur. H. Fr. VII, 17.

[10] Greg. M. an Virgilius von Arles, J.W. 1374; er hat gehört, daß in

in Hand damit ging die Ernennung von Laien[1]. Gregor d. Gr. täuschte sich, als er nach dem Tode Guntchrams die Aufhebung des Bistums Maurienne bei Brunichildis zu erreichen hoffte[2].

König Charibert von Paris scheint sich während seiner kurzen Regierung an das Vorbild seines Vaters gehalten zu haben; den von den Bischöfen abgesetzten Emerius restituierte er sofort[3]. Noch autokratischer als er verfuhr der vierte Bruder, König Chilperich von Soissons. Er war ein Mann von mancherlei Talenten und mancherlei Interessen: er konnte Verse machen und bekümmerte sich um die Grammatik, er reflektierte über theologische Fragen und es fehlte ihm nicht an treffendem Urteil über die Lage des Staats, er wußte ein Heer zu führen und freute sich an Jagd und Waidwerk; aber an einem gebrach es ihm: an dem Gefühl für das Recht; er handelte überall nach egoistischer Laune. Es ist begreiflich, daß er beinahe regelmäßig die Bischöfe ernannte und daß seine Wahl fast nur Laien traf[4]. Den Zusammentritt von Synoden, so weit er sie nicht zu bestimmten Zwecken bedurfte, scheint er nicht gestattet zu haben[5]. Dadurch war den Bischöfen die Möglichkeit gemeinsamen Widerstands genommen. Überhaupt fühlte er sich als Herr auch in den kirchlichen Dingen. Wie er die Taufe von Juden gebot[6] und die Verheiratung von Nonnen

---

Galliarum vel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione perveniat, ebenso, daß quidam ex laico habitu per appetitum gloriae temporalis . . tonsurantur et fiunt subeto episcopi; vgl. 1375 f., 1491 u. ö. Columb. ep. ad Gregor. I, M.G. Ep. III S. 158. Greg. Tur. H. Fr. VI, 7. Vit. Elig. II, 1 S. 694. Daß die Besetzung der Bistümer als ganz in den Händen der Herrscher liegend angesehen wurde, zeigt Ven. Fort. Carm. X, 14 v. 1 f.:

Provida disponunt reges solacia plebi,
Pontificem dantes, quem probat alma fides.

Die Verse beziehen sich auf Plato von Poitiers (592—599).

[1] Greg. M. ll. cc. vgl. Greg. Tur. H. Fr. VI, 7 u. 38.

[2] Vgl. die Briefe Gregors J.W. 1754 f.

[3] Greg. Tur. H. Fr. IV, 18 u. 26.

[4] Ib. VI, 46: In cuius tempore pauci quodammodo episcopatum clerici meruerunt.

[5] Unter Chilperich fanden, so weit wir wissen, nur die zwei Synoden zu Paris 577 und Berni 580 statt. Beide veranstaltete Chilperich, um sie wider seine Gegner zu gebrauchen; von kirchlichen Dingen scheint beidemale nicht die Rede gewesen zu sein. Vgl. Greg. Tur. H. Fr. V, 18 u. 48 f.

[6] Greg. Tur. H. Fr. VI, 17. Es ist kaum nötig zu bemerken, daß derartige Zwangsbekehrungen von der Kirche dieser Zeit mißbilligt wurden, vgl. Gregors Brief an Virgil von Arles und Theodor von Marseille, J.W 1115; Conc. Tolet. IV a. 633 can. 57; VIII a. 653 can. 12. — Daß es sich

gestattete[1], so konnte es ihm auch einfallen, Bestimmungen über das Dogma seiner Landeskirche zu treffen[2].

Man sieht, die Einigkeit zwischen König und Episkopat, wie sie unter Chlodowech bestanden hatte, verschwand unter seinen Nachfolgern: die Bischöfe wurden genötigt, gegen eine Anwendung der königlichen Macht Einsprache zu erheben, welche die kirchlichen Zustände schwer schädigte. Doch kam es nicht eigentlich zu einem Kampf des Episkopats gegen die Krone. Denn indem der erstere das Recht des Königs zur Mitwirkung bei der Bestellung der Bischöfe anerkannte, gelang es wenigstens im Reiche Gunt-

---

nicht um Taufe aller Juden in Chilperichs Reich handelte, hat Löning, D. KR. II S. 56, mit Recht erinnert.

[1] Greg. Tur. H. Fr. VI, 16. Der Vorgang spielt in Nantes, das zu Chilperichs Reich gehörte.

[2] Ib. V, 44. Weyl folgert S. 68 aus diesem Falle ein für die Kleriker verbindliches Gesetzgebungsrecht des Königs in dogmatischen Fragen. Gewiß mit Unrecht. Doch kann ich auch der Beurteilung des Falles bei Löning II S. 31 f. nicht ganz beistimmen. Daran ist ja freilich nicht zu zweifeln, daß nach der allgemeinen Überzeugung dem König die Befugnis, die rechtgläubige Lehre zu ändern, nicht zustand. Diese Überzeugung entsprang nun aber gerade aus dem, was Löning S. 30 „zufällige Umstände" nennt: sie entsprang aus der Tatsache, daß die Lehre den Franken als etwas Fertiges, Abgeschlossenes dargeboten wurde, während im römischen Reich an der Fixierung des Dogmas gearbeitet worden war. Daß der Kaiser an dieser Arbeit hervorragenden Anteil nahm, erschien hier als ebenso berechtigt, wie dort als unberechtigt, daß der König die göttlich geoffenbarte Wahrheit antaste. Der Satz, daß die merowingischen Könige nicht den Versuch machten, auf die Verhandlungen von Glaubensfragen und die Feststellung des reinen Glaubens einen Einfluß auszuüben, ist ganz unbestreitbar. Aber diese Tatsache erklärt sich sehr einfach: Verhandlungen über Glaubensfragen fanden während dieser Zeit überhaupt nicht statt; sie ist also unrichtig motiviert, wenn man sie zurückführt auf eine „ihrer Ziele bewußte, gesetzgeberische Politik". Den Beweis liefert Chilperich; denn fragt man, ob er sich durch jene allgemeine Überzeugung gebunden erachtete, so scheinen mir die Worte: sic volo ut tu vel reliqui doctores ecclesiarum credatis, keinen Zweifel zu lassen, daß dies nicht der Fall war. Wenn Löning sagt: „Er befahl nicht, seine Ansicht anzunehmen, sondern er bat sie darum", so ist das sicher keine richtige Wiedergabe der Worte Chilperichs: der König befahl allerdings; als er indes Widerspruch fand, ließ er die Sache fallen: es lag ihm doch nicht so viel an seiner neuen Einsicht, daß er es hätte auf einen Streit ankommen lassen. Das Eingreifen der fränkischen Kirche in den Dreikapitelstreit kann man kaum Beteiligung an Verhandlungen über Glaubensfragen nennen, übrigens hat dabei Childebert I. das Wort für die fränkische Kirche geführt, s. Pelag. epp. ad Child., J.W. 742 u. 746.

chrams leidliche Zustände herzustellen; dagegen erreichte in den beiden übrigen Reichen die Willkür nun den Höhepunkt. Weder Chilperich noch Brunichilde nahmen die geringste Rücksicht auf die Forderungen der Kirche.

Im Jahr 584 wurde Chilperich zu Chelles bei Paris ermordet; sein Erbe, Fredegundes Sohn Chlothachar II., war noch nicht einmal ein Jahr alt. Als Vormund des Knaben regierte König Guntchram das Land: ohne Zweifel behandelte er die kirchlichen Dinge im Reiche von Soissons nicht anders als in Burgund. Fredegunde wird ihm dabei keine Schwierigkeiten in den Weg gelegt haben: sie hatte Grund, den Forderungen der Bischöfe nicht zu widerstreben; denn sie suchte in der Anlehnung an die Großen eine Stütze für den unsicheren Thron ihres Sohnes.

Dagegen behauptete die gewaltige Brunichilde im Kampfe mit der Aristokratie den Platz, den der Tod ihres Gemahls ihr gegeben hatte. Und ihre Herrschaft dauerte länger und erstreckte sich weiter, als anfangs zu vermuten war. Denn die Mutter überlebte den Sohn: Childebert II. starb erst fünfundzwanzigjährig im Jahre 595, nachdem er drei Jahre vorher das große Reich seines Oheims Guntchram mit Auster vereinigt hatte. Seine Söhne Theudebert und Theuderich waren zwei Knaben von zehn und acht Jahren. Für beide regierte Brunichilde. Sie vertrat die Rechte des Königtums und sie wußte, daß sie unter den Großen beider Länder wenig Freunde hatte. Um so weniger konnte und wollte sie auf irgend ein Mittel der Herrschaft verzichten. Wie hätte sie die Ernennung der Bischöfe aus der Hand geben sollen? Dadurch aber drängte sie die Männer der Kirche, ohnehin die natürlichen Verbündeten der weltlichen Magnaten, vollends in die Opposition. Auch sonst waren sie ihr wenig geneigt. Mit Recht oder Unrecht gaben sie der Königin Schuld an dem Lasterleben ihrer Enkel: in den heftigsten Zwiespalt geriet sie darüber mit dem Führer der mönchischen Richtung, Columba von Luxeuil[1].

Zu einem Bruch kamen die Dinge zuerst in Auster. Nur bis zum Jahre 599 konnte sich Brunichilde hier in der Macht behaupten: dann mußte sie den Großen weichen, die für den Knaben Theudebert regierten. Die Königin suchte und fand Aufnahme in Burgund. Das Volk hat ihre Vertreibung romantisch ausgeschmückt; von allen verlassen sei sie in der Champagne umhergeirrt; da habe sie bei Arcis s. Aube einen Bettler, der ihr begegnete, gebeten, sie zu Theuderich zu geleiten: er habe es getan und sie habe ihm zum Danke das Bistum Auxerre übertragen. Theuderich ließ seine

[1] Vgl. das 4. Kapitel.

Großmutter herrschen. Ein neuer Kampf zwischen ihr und der in Auster maßgebenden Aristokratie war unvermeidlich; er brach im Jahre 610 aus. Nachdem Theudebert anfangs im Vorteil gewesen war, unterlag er im Jahre 612 zuerst bei Toul und dann noch entschiedener bei Zülpich den Burgundern; er wurde samt seinem Sohne ermordet. Als nun im nächsten Jahr auch Theuderich starb, drohte den austrasischen Großen von neuem die Herrschaft Brunichildes: denn als Vormünderin des Knaben Sigibert ergriff sie sofort die Zügel der Regierung. Fürchteten die Großen den Verlust ihrer Macht, so konnte auch den Bischöfen die Wiederkehr ihrer Regierung nicht erwünscht sein: Willkürmaßregeln auf kirchlichem Gebiete waren von ihr sicher zu erwarten.

An der Spitze der geistlichen Großen Austers stand Arnulf von Metz. Als er im Jahre 611 oder 612 das Bistum der austrasischen Residenzstadt erhielt[1], war er ein gereifter Mann, eine an Glanz und Erfolgen reiche Lebenszeit lag bereits hinter ihm. Der Sprößling eines reichen fränkischen Hauses hatte er seine Erziehung am austrasischen Hofe erhalten; auf manchem Ritte begleitete er den Dux Gundulf, der ihn früh auch in die staatlichen Geschäfte einführte. Und rasch kam er empor: es wird als etwas Außergewöhnliches berichtet, daß er sechs königliche Fisci zur Verwaltung erhielt: man erwartete offenbar Großes von ihm. Doch ging er nicht auf in den Dingen dieses Lebens. Die wichtigste Frage, die nach der Vergebung der Sünden, war auch für ihn Lebensfrage: sein großer Nachkomme, Kaiser Karl, hat dem Geschichtschreiber der Metzer Bischöfe, Paulus Diakonus, davon erzählt, wie ernstlich sie ihn beschäftigte[2]. Als Arnulf noch Laie war, ging er einmal, vertieft in den Gedanken an seine Sünde und die göttliche Gnade, über die Moselbrücke: er rang nach Gewißheit: sollte Gott nicht antworten, wenn er ihn fragte? Einem plötzlichen Impulse Folge leistend, schleuderte er den Ring, den er am Finger trug, in den Fluß mit den Worten: Wenn ich ihn wieder erhalte, dann will ich darauf trauen, daß meine Sünden mir vergeben sind. Er hat den Ring wiedererhalten, so erzählte der Kaiser dem Ge-

[1] Weihnachten 611 oder Ostern 612, vgl. Bonnell, Anfänge etc. S. 189. Friedrich II S. 239 läßt ihn erst 614 Bischof werden, da er auf der Pariser Synode nicht gefehlt haben könne. Aber das Bedenken ist gegenüber der bestimmten Angabe der Vit. Chlodulfi 4, A. S. Mab. II, 999, er habe das Bistum durch Theudebert erhalten, nicht ausschlaggebend. Die vit. Arnulfi M.G. Scr. rer. Mer. II S. 432 ist zwar alt und glaubwürdig; aber sie bietet an Tatsachen wenig und zur Charakteristik der Anschauungen Arnulfs nur einseitiges.

[2] Paul. Diac. Gesta ep. Mett. M.G. Scr. II S. 264.

schichtschreiber[1]. Arnulfs Eintritt in den Episkopat bedeutete nicht den Verzicht auf seine Stellung am Hofe; es wird berichtet, daß er auch als Bischof den Primat im Palaste besessen habe[2]. Enge verbündet war er mit Pippin, dem Führer der austrasischen Großen[3]. Es ist der Bund der geistlichen und weltlichen Aristokratie, den diese beiden Männer repräsentierten.

Politische und kirchliche Gründe wirkten zusammen, um Arnulf und Pippin zu dem Entschluß zu bestimmen, das Recht Sigiberts auf Austrasien nicht anzuerkennen: sie riefen Chlothachar II. ins Land. Die burgundischen Großen, sowohl geistliche als weltliche, folgten dem Vorgang der Austrasier. Das geschwächte Heer Brunichildes war zum Widerstand unfähig, ohne Schlacht löste es sich auf: Brunichilde bereitete mehr der Haß der fränkischen Großen, als die Gerechtigkeit des Königs einen furchtbaren Tod[4]. Es war ein halbes Jahrhundert verflossen, seitdem sie, noch kindlich befangen, im vollen Glanz der Schönheit und Jugend den fränkischen Boden betreten hatte[5]: wie hatte damals das Volk der königlichen Braut Sigiberts entgegengejubelt, und was hatte sie dann erleben müssen, zuerst die Entehrung und Ermordung der geliebten Schwester, die ihr aus der spanischen Heimat in das Frankenreich gefolgt war[6], dann die Ermordung des Gemahls[7], Kränkung ihrer Rechte, Nachstellung und rohe Gewalttat[8]. Sie vermochte es nicht wie Galswinda dem Unrecht zu weichen, sondern sie nahm den großen Kampf um die Macht auf, in den sie hineingerissen war; mit nie versagendem Mut und nie erlahmender Geisteskraft kämpfte

---

[1] Daß der Ring, den man in Metz als Ring Arnulfs zeigt, antik ist (Le Blant I, no. 321 A.), beweist natürlich nichts gegen die Glaubwürdigkeit der Geschichte.

[2] Vit. Arnulfi 8 S. 434 f. Ob Arnulf dadurch als Major Domus bezeichnet wird, mag dahingestellt bleiben.

[3] Fredeg. chron. IV 40: Chlotharius factione Arnulfo et Pippino vel citeris procerebus Auster ingreditur.

[4] Ib. 42; i. J. 613.

[5] Gregor und Venantius stimmen in der Charakteristik Brunichildes zusammen: H. Fr. IV, 27: Erat puella elegans corpore, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colloquio. Ven. Fort. Carm. VI, 1 a. v. 37 f.:

Pulchra, modesta, decens, sollers, [pia] grata, benigna,
Ingenio, vultu, nobilitate potens.

[6] Greg. Tur. H. Fr. IV, 28. Ven. Fort. Carm. VI, 5.

[7] Greg. Tur. H. Fr. IV, 51.

[8] Ib. V, 1 f. VI, 4.

sie für die Sache des Königstums. Gewalttat und Rücksichtslosigkeit hat sie dabei nicht gescheut; und doch verglichen mit ihrer Todfeindin Fredegunde erscheint sie fast als edel: sie hat das königliche Blut, das in ihren Adern floß, nie verleugnet: nie ist sie so tief gesunken wie die Buhlerin und Mörderin, von deren Sohn sie zum Tode verurteilt wurde[1].

Seit dem grausen Tag von Orbe hatte das Frankenreich wieder einen König. Chlothachar II. war seinem Vater wenig ähnlich: von der Originalität und Selbständigkeit des Geistes, die jenem eignete, war nichts in ihm, aber er war gutmütig und lenksam; sein Glück war, daß er tüchtige Männer zu Leitern hatte. In kirchlicher Hinsicht folgte er dem Vorbild seines Oheims Guntchram; der Sohn des Königs, den Gregor von Tours als den Nero seiner Zeit bezeichnete, wird charakterisiert als ein Mann, der Gott fürchtete und den Kirchen und Priestern reiche Geschenke gab[2]. Mit den Frommen, welche die verbrecherische Brunichilde haßten, hatte er Fühlung: Columba von Luxeuil fand an seinem Hofe freundliche Aufnahme; sein Wort hatte hier ein ganz anderes Gewicht als bei der austrasischen Königin[3].

Darnach ist es selbstverständlich, daß Chlothachar bei Besetzung der Bistümer ähnlich wie Guntchram das Wahlrecht der Gemeinden im allgemeinen anerkannte. Wenn die fränkische Nationalsynode vom Jahre 614 in ihrem zweiten Kanon dasselbe feierlich bestätigte[4], so konnte sie der Zustimmung des Königs von Anfang an gewiß sein. Dieselbe erfolgte denn auch im Edikte Chlothachars vom 18. Oktober 614. Der erste Paragraph desselben ist jedoch nicht einfache Wiederholung des Synodalbeschlusses,

---

[1] Zur Beurteilung Brunichildes verweise ich auf Kurth, Revue des questions hist. 50 (1891) S. 5 ff.

[2] Fred. Chron. IV, 42: Patienciae deditus, litterum eruditus, timens Deum, ecclesiarum et sacerdotum magnus munerator, pauperibus aelimosinam tribuens, benignum se omnibus et pietatem plenum ostendens, venacionem ferarum nimium assiduae utens et posttremum mulierum et puellarum suggestionibus nimium annuens.

[3] V. Columb. I 24 Scr. rer. Mer. IV S. 98.

[4] M.G. Conc. I S. 186: Ut decedente episcopo in loco ipsius ille . . debeat ordinari, quem metropolitanus, a quo ordinandus est, cum conprovincialibus suis, clerus vel populus civitatis illius absque ullo quommodo vel datione pecuniae elegerint. Quod si aliter aut potestatis subreptione aut quacumque neglegentia absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius . . irrita habeatur.

sondern dieser ist dadurch verändert, daß das Bestätigungsrecht des Königs ausdrücklich genannt ist. Die Bestätigung der Wahl sollte der Konsekration des Gewählten vorangehen[1].

Diese Bestimmung ist der einzige Rechtssatz, der in dem merowingischen Reich über das Verhältnis von Staat und Kirche aufgestellt worden ist. Er blieb dauernd in Geltung[2]. Seine Bedeutung beruht darauf, daß er für die rechtmäßige Bestellung der Bischöfe das Zusammenwirken der Kirche und des Staats forderte: weder die königliche Gewalt, noch die kirchliche Selbständigkeit sollte in dieser Sache unbeschränkt sein[3].

Doch wichtiger als ein einzelner Rechtssatz ist die allgemeine Überzeugung, aus der er erwächst. Die Überzeugung aber, die sich seit Chlodowech im fränkischen Reiche gebildet hatte, verlangte ebenso für die Kirche eine gewisse Selbständigkeit, wie für den Staat eine weitgehende Einwirkung auf die kirchlichen Dinge: die abstrakte Trennung des Kirchlichen und Staatlichen lehnte sie ab. Das tritt nirgends so klar hervor als in der Gestaltung, die das Synodalwesen erhielt[4].

Die erste fränkische Synode wurde von Chlodowech berufen[5]. Dadurch schuf er die Regel für seine Nachfolger. Auch die meisten späteren Synoden haben auf Grund königlicher Berufung stattgefunden[6], auf anderen tagten die Bischöfe mit königlicher Ge-

---

[1] M.G. Capit. reg. Fr. S. 21: Ut episcopo decedente in loco ipsius, qui a metropolitano ordinari debeat cum provincialibus, a clero et populo eligatur; si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; certe si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur. Über den letzten Satz s. Bischofswahlen S. 46 f.

[2] Vgl. Bischofswahlen S. 48 ff. und die Marculf. Formeln I, 5—7 S. 45 ff.

[3] Noch einen anderen Punkt berühren die Beschlüsse der Synode und das Edikt Chlothachars: die Unterwerfung der Geistlichen unter die bürgerlichen Gerichte. Die Synode hatte die früheren Forderungen (s. S. 147) nicht wiederholt, sondern sich begnügt zu verlangen, daß in keinem Falle sine scientia pontificis entschieden werde (c. 6); das ist im Edikte Chlothachars zugestanden (s. S. 147 Anm. 5).

[4] Vgl. zum folgenden die Untersuchungen Lönings, D. KR. II S. 12 ff. u. 203 ff., denen ich, abgesehen von einigen untergeordneten Punkten, beistimme; auch Weyl, D. fränk. Staatskirchenrecht, 1888, S. 16 ff.

[5] Orléans I, 511. Von den rheinischen Bischöfen war keiner anwesend.

[6] Childebert I., Chlothachar I. u. Theuderich I.: Orléans II, 533; Childebert I.: Orléans V, 549; Paris II, 552; Guntchram: Lyon II, 567—570 (der königliche Befehl wird in den Akten der Synode nicht, dagegen von Gregor

nehmigung[1]. Wird die Mitwirkung des Königs auch nicht bei allen erwähnt[2], so bildete sich doch nach und nach die Rechtsanschauung, daß zu jeder synodalen Versammlung die königliche Erlaubnis nötig sei[3]. Wenn die Synoden auf königlichen Befehl zusammentraten, so lag es in der Natur der Sache, daß der König die Verhandlungsgegenstände entweder im allgemeinen oder durch bestimmte Vorlagen[4] bezeichnete; dadurch wurde jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Synoden nach eigenem Ermessen auch andere Gegenstände in den Kreis ihrer Beratungen zogen[5].

Die Beschlüsse bedurften der königlichen Bestätigung nicht, um für die Kirche giltig zu sein; andererseits hielt sich der König nicht durch sie gebunden: zumal wenn sie auf das staatliche Gebiet übergriffen, hatten sie nur den Wert von Anträgen, die der

---

H. Fr. V, 20 erwähnt); Paris IV, 573 vgl. Greg. Tur. IV, 47; Châlon s. S. 579, Greg. Tur. V, 27; Mâcon I, 583; Valence II, 585; Mâcon II, 585, vgl. H. Fr. VIII, 20; Poitiers 590. Chilperich: Paris 577, Greg. Tur. V, 18; Berni 580, ib. V, 49. Childebert II.: Metz 590, Greg. Tur. X, 19. Chlothachar II.: Paris V, 614.

[1] Clermont I, 535, Theudebert; Tours II, 567, Charibert.

[2] Orléans III, 538; IV, 541; Arles V, 554; Paris III, 556—558; Lyon 581, s. Greg. Tur. VI, 1; Lyon III, 583.

[3] Die 2. Synode von Mâcon (23. Okt. 585) machte den Versuch, die regelmäßige Wiederkehr burgundischer Landessynoden einzuführen; sie sollten alle drei Jahre stattfinden und von dem Metropoliten von Lyon ausgeschrieben werden „una cum dispositione magnifici principis nostri" can. 20. Daß dagegen zu Metropolitansynoden die königliche Genehmigung ursprünglich nicht notwendig war, muß man schon deshalb annehmen, weil dieselben von der Kirche längst als regelmäßige Einrichtung gefordert wurden, vgl. auch Löning a. a. O. S. 204. Um so bezeichnender ist, daß schließlich auch auf sie der Satz angewandt wurde, daß keine Synode ohne Zustimmung des Königs tagen dürfe: Sigibert III. verbot dem Bischof Desiderius von Cahors die Teilnahme an einer von Wulfoleud von Bourges c. 644 ausgeschriebenen Provinzialsynode mit der Begründung: Sic nobis cum nostris proceribus convenit, ut sine nostra sciencia synodalis concilius in regno nostro non agatur, M.G. Ep. III S. 212.

[4] Das letztere war bei den Synoden der Fall, die als Gericht über Bischöfe fungierten, kam aber auch sonst vor. Die erste Synode von Orléans schreibt an den König: Secundum voluntates vestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis visum est definitione respondimus. Dagegen ist die zweite Synode von Orléans berufen, um im allgemeinen de observatione legis catholicae zu verhandeln.

[5] Daß jeder Bischof das Recht hatte Anträge zu stellen, zeigt can. 1 der ersten Synode von Clermont.

König genehmigen, aber auch abändern oder verwerfen konnte[1]. Am eigenartigsten war, daß sich auf den Synoden nicht die Glieder eines kirchlichen Sprengels zu versammeln pflegten, sondern die Bischöfe des fränkischen Reichs oder eines Teilreichs: das fränkische Reich bildete keinen kirchlichen Körper, aber ohne Widerspruch der Hierarchie behandelten es die Könige als solchen: der Gedanke der Landeskirche tritt sehr bestimmt hervor, eine Frucht des stark ausgebildeten politischen Partikularismus der Franken. Die Synoden der kirchlichen Provinzen sollten durch die Reichs- und Landessynoden nicht beseitigt werden: im Gegenteil: man versuchte immer von neuem die regelmäßige Abhaltung derselben durchzuführen[2]. Aber vergeblich; wie hätten sie auch neben jenen eine Bedeutung gewinnen können? Für die Kirche war das kein Verlust: die fränkische Landeskirche als Einheit mußte größeres Gewicht besitzen, als eine Anzahl unabhängig neben einander stehender Erzbistümer. Mangelhaft dagegen war, daß der Landeskirche, die tatsächlich vorhanden war, doch die feste Organisation fehlte; die Reichssynoden, welche sie repräsentierten, waren nicht regelmäßig wiederkehrende Versammlungen[3].

Suchen wir das Resultat auszusprechen, zu welchem die Entwickelung des Verhältnisses von Staat und Kirche im fränkischen Reich führte, so können wir sagen, daß die beiderseitigen Ansprüche in gewissem Maße sich ausglichen. Doch ist unverkennbar, daß die staatliche Gewalt sich im Übergewichte befand. Der Grund lag darin, daß die fränkische Kirche Landeskirche, ihre Vertreter

---

[1] Vgl. das Edikt Guntchrams v. 10. Nov. 585, M.G. Capit. reg. Fr. S. 10 f., und die Beschlüsse der zweiten Synode von Mâcon v. 23. Oktbr. 585, das Edikt Chlothachars II. v. 18. Oktbr. 614 und die Beschlüsse der 5. Pariser Synode v. 10. Oktbr. 614.

[2] Aurel. II can. 1 f.; Arvern. can. 1; Aurel. III can. 1; IV can. 37; V can. 23; Elus. can. 7; Turon. II can. 1: hier wird der Anordnung des 5. Kanons von Nicäa gemäß gefordert, daß die Provinzialsynode zweimal jährlich zusammentrete, während die übrigen Synoden nur eine einmalige Versammlung gebieten. Die einzigen Provinzialsynoden, deren Akten erhalten sind, sind die des Aspasius von Elusa, 551, M.G. Conc. I S. 113 und die 5. Synode von Arles, 554 S. 118 ff.; dagegen erwähnt Gregor von Tours verschiedene Provinzialsynoden, s. d. Sammlung der Stellen bei Löning, a. a. O. S. 204, ferner Paris. V can. 4, Rhem. can. 5, Latun. can. 21 (doch ist hier möglicherweise an die Landessynode gedacht).

[3] Der Versuch, die Landessynoden in Burgund zu einer ständigen Einrichtung zu machen, s. S. 165, Anmerk. 3, blieb Versuch. Den Zusammentritt von Reichssynoden hinderte später die Eifersucht der Könige gegen einander, vgl. Greg. Tur. H. Fr. VIII, 13; IX, 20, 41.

Untertanen des Königs waren. Zur Erschütterung des staatlichen Übergewichts konnte es erst kommen, wenn die Könige einem Repräsentanten der Kirche gegenüberstanden, der nicht ihr Untertan war. Dann aber war der Kampf der beiden Gewalten auf die Dauer nicht zu vermeiden. Nicht die Worte Staat und Kirche, wohl aber die Worte Kaiser und Papst bezeichnen einen unversöhnlichen Gegensatz.

---

Drittes Kapitel.

# Sittliche und religiöse Zustände.

Nicht eine religiöse Bewegung hat dem Christentum den Weg zum fränkischen Volke geöffnet, und ohne daß eine religiöse Erhebung eingetreten wäre, ist das Christentum im Verlaufe verhältnismäßig kurzer Zeit herrschende Religion unter demselben geworden. Von den gewaltsamen Bewegungen, welche das Aufgeben der alten, volkstümlichen, die Annahme einer neuen fremden Religion zu begleiten pflegen, bemerkt man nicht eine Spur: die Bekehrungsgeschichte der Franken kennt weder Märtyrer des christlichen, noch solche des heidnischen Glaubens. Man möchte urteilen, daß ohne ein Zucken des Schmerzens das Alte verlassen, das Neue angenommen wurde. Das ist nur verständlich, wenn in der Zeit des Übergangs das religiöse Element im Leben des Volkes eine ziemlich untergeordnete Stelle einnahm. Wir haben diese Tatsache bereits berührt[1]. Sie erleichterte den Eintritt des fränkischen Volkes in die christliche Kirche, indem sie eine religiöse Opposition gegen diesen Schritt ausschloß; aber sie mußte ebenso sehr die Arbeit der Kirche an dem nun christlichen Volke erschweren.

Untrennbar verknüpft mit der Religiosität eines Volkes ist seine Sittlichkeit. Wie stand es in dieser Hinsicht? Ein so scharfer Beobachter der sittlichen Zustände wie Salvian bemerkte bei den Franken einzelne Lichtseiten, für die ihm bei den Römern die Parallelen fehlten[2]. Auch das salische Gesetz zeigt gelegentlich eine sittliche Auffassung des Verhältnisses der einzelnen Volksgenossen zu einander, die sich scharf abhebt von dem, was wir über

---

[1] S. S. 109.

[2] De gub. Dei V, 36; VII, 64.

die römische Welt wissen: es bestraft z. B. den an einem Armen verübten Diebstahl strenger als den an einem Reichen begangenen[1]. Aber diese Einzelheiten berechtigen nicht zu dem Schluß auf einen hohen Stand der volkstümlichen Sittlichkeit; vielmehr nötigt gerade das salische Gesetz, indem es eine unerreicht dastehende Mannigfaltigkeit von Gewalttaten mit Strafe belegt, und nötigen nicht minder Äußerungen Salvians[2] zu dem Urteile, daß das Gefühl für die sittlichen Schranken — und darauf beruht im letzten Grunde alles sittliche Verhalten — bei den Franken des fünften Jahrhunderts ungemein schwach war.

Mit der Bekehrung der Franken war der Kirche die Aufgabe gestellt, das religiöse Leben des Volkes zu erneuern und seine sittliche Kraft zu verstärken. Die Frage ist, ob diese Aufgabe in Angriff genommen, nicht aber, ob sie alsbald gelöst wurde. Das letztere zu erwarten wäre Torheit. Denn Religiosität und Sittlichkeit eines Volkes lassen sich nicht improvisieren: sie sind die Frucht eines sehr langsamen Werdens.

Erwägt man dies, so wird man imstande sein, die Erscheinung, die uns zunächst entgegentritt, gerecht zu beurteilen. Der Übertritt des fränkischen Volkes zum Christentum scheint in der Entwickelung seines sittlichen Lebens keinen Einschnitt zu machen, besonders keine Läuterung zu bewirken: die sittlichen Zustände unter Chlodowechs Nachfolgern gleichen einem Chaos; überall sind Kräfte der Auflösung wirksam, denen gegenüber sich jede Schranke als machtlos erweist. Was die Deutschen an rücksichtsloser Selbstsucht, an Gewaltsamkeit und Härte zu leisten vermögen, das tritt wie zu keiner anderen Zeit an den Tag; daß aber die Gewissenhaftigkeit einen Grundzug des deutschen Wesens bildet, ist nirgends ersichtlich.

Bei der Begründung dieses Urteils kann man absehen von den Freveln, welche das Haus der Merowinger befleckten. Sie sind jedermann bekannt[3]. Wie dem Gründer des fränkischen Reichs die verwerflichsten Mittel recht waren, wenn sie nur zur Mehrung seiner Macht dienten, so haben seine Söhne und Enkel durch Verbrechen und Gewalttaten ihre Reiche erhalten, vergrößert, sich gegenseitig bekämpft und geschädigt; so lange bis die Kraft des Geschlechtes erschöpft war, hatten die Bürgerkriege kein Ende.

---

[1] Vgl. II, 14 ff. III, 6 f.

[2] De gub. Dei IV, 68: Si perieret Francus, quid novi faciet, qui periurium ipsum sermonis genus putat esse non criminis? vgl. VII, 64.

[3] Vgl. Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit S. 18 ff. Kaufmann, Deutsche Gesch. II S. 141 ff.

Den ehrlichen Gregor dünkte dies Treiben fast wie Wahnsinn; er meinte, die Weissagung des Herrn von dem Unfrieden der letzten Zeiten darin erfüllt zu sehen[1]. Und neben den Bluttaten stehen die Greuel einer unbezähmbaren Sinnlichkeit. Der Gedanke an die Heiligkeit der Ehe hatte in dem Vorstellungskreise dieser Menschen voll ungebrochener Leidenschaften keinen Platz; nicht einmal vor offener Vielweiberei trug man Scheu. Chlothachar I. behandelte es wie einen Scherz, daß er die Schwester seiner Gemahlin neben dieser zur Ehe nahm[2]. Wehe dem, welcher der Befriedigung der Begierden im Wege stand: Chilperich ließ seine Gemahlin Galswind ermorden, um ihre Magd Fredegunde auf den Thron erheben zu können[3]. Als diese erst Königin war, war sie ihrem Gemahl so wenig treu, daß jedermann überzeugt war, sie habe den Mörder gedungen, dem er zum Opfer fiel. Ihr Sohn Chlothachar II. galt so lange nicht als Merowingersprößling, bis sie mit mehr als dreihundert Eideshelfern geistlichen und weltlichen Standes beschwor, Chilperich sei sein Vater[4].

Doch, wie gesagt, die blutige Geschichte des Merowingerhauses soll nicht geschildert werden. Für die Kirchengeschichte mehr noch als für die Profangeschichte handelt es sich um Zustände und Erlebnisse des Volkes, nicht der herrschenden Familie. Nur selten aber kann man die Sittlichkeit des Volkes nach der Sittlichkeit der Herrscher bemessen. In der Regel steht jene höher als diese. So ist nicht zu bezweifeln, daß es im Frankenreiche kein Geschlecht gab, welches das Maß der Frevel der Merowinger auch nur entfernt erreichte. Was im Königshaus geschah, darf nicht geradezu als typisch betrachtet werden.

Dagegen hat man keinen Grund, einen Unterschied zwischen Deutschen und Romanen zu machen. Denn die verschiedene Nationalität der Bürger machte sich kaum irgendwo, am wenigsten auf dem sittlichen Gebiet, bemerklich. Auffallend rasch wuchsen die beiden Bestandteile der Bevölkerung zu einer Nation zusammen. Dazu trug am meisten bei, daß Chlodowech und seine Söhne die Römer in sozialer Hinsicht Römer bleiben ließen; sie verloren weder ihren Besitz noch ihre Privatrechte; politisch dagegen wurden sie zu Franken, d. h. sie wurden als den Deutschen gleichstehend be-

[1] Greg. Tur. H. Fr. V, praef.

[2] Ib. IV, 3.

[3] Ib. IV, 28.

[4] Ib. VII, 7, 21; vgl. die spätere Erzählung Lib. Hist. Franc. 35; Fredeg. chr. III, 93 gibt die Ermordung Chilperichs Brunichilde schuld. Greg. Tur. Hist. Franc. VIII, 9.

handelt[1]. Allerdings scheint es, daß man ursprünglich geneigt war, einen Unterschied zwischen dem herrschenden und dem beherrschten Volk zu machen; auf diese Annahme führt die Verschiedenheit des Wehrgelds nach dem salischen Gesetz; es betrug für den Franken und den nach salischem Gesetz lebenden Deutschen 200, für den romanischen Grundbesitzer 100 und für den romanischen Kolonen 63 Solidi[2]. Aber diese Bestimmung wird zurückgehen auf die Zeit der ersten fränkischen Eroberungen auf römischem Gebiet. Seitdem weite Landstriche besetzt wurden, in denen das römische Wesen zu mächtig war, als daß es hätte zurückgedrängt werden können, kam man davon ab: die Romanen wurden nicht als Unterworfene, sondern als gleichberechtigte Glieder desselben Gemeinwesens behandelt. Ausgleichend wirkte ferner die Zugehörigkeit zu derselben Kirche. Endlich kommt auch die Besserung der wirtschaftlichen Lage des größten Teils der Bevölkerung in Betracht. Dies alles bewirkte, daß den Romanen der Gedanke, sich gegen die Herrschaft der Franken zu erheben, gänzlich fern lag. So mancherlei Empörungen Gregor von Tours erwähnt[3], gegen den Bestand des fränkischen Reichs war keine einzige gerichtet. Die Romanen empfanden es nicht als demütigend oder als drückend, daß ihre Könige Deutsche waren. Das Nationalgefühl im modernen Sinn war ihnen fremd; es scheint, daß seine Stelle durch das Bewußtsein ersetzt wurde, dem Reich anzugehören. An dieser Vorstellung hielten die Romanen trotz des Untergangs des Reiches fest; Gregor von Tours[4] und Venantius Fortunatus[5] sahen in Rom die Hauptstadt der Welt, die erste, dritte und vierte Synode zu Orléans, auch die Synode zu Clermont i. J. 535[6] zählten nach Konsulatsjahren. Fränkischerseits hat man das nicht gestört; Chlodowech wußte ohne Zweifel sehr gut, was er tat, als er den von

---

[1] Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 72 Anm. 2; II, 2 S. 143 f.; Kaufmann, D. G. II S. 172 ff.; W. Schultze, D. G. II S. 320 ff.

[2] Lex Sal. tit. 41.

[3] H. Fr. III, 9; IV, 16; VII, 10, 27.

[4] H. Fr. V praef.: Urbs urbium et totius mundi caput; In glor. mart. 82: Ipsa caput orbis urbs Roma.

[5] Carm. V, 2 v. 5: Urbs Romula princeps.

[6] Vgl. die Unterschriften: Orl. I S. 9: Cyprianus . . suscribsi in die VI. Idus mensis quinti Felice v. c. consule. Überschrift der Syn. von Clermont S. 65: Sub die VI. Idus Nov. post consolatum Paulini iunioris. Orl. III S. 85: Lupus subscripsi . . quarto post consulatum Paulini iunioris anno regni domni Childeberthi XXVI. Orl. IV S. 96: Leontius . . Basilio consolc indictione IV. Die 5. Synode von Orléans gibt nur das Regierungsjahr Childeberts und die Indiktion.

Kaiser Anastasius ihm erteilten Konsulstitel auf die feierlichste Weise annahm[1]; der Titel leistete ihm das Gleiche, was später die päpstliche Zustimmung Pippin bei der Entthronung der Merowinger: er legitimierte seine Herrschaft einem großen Teile seiner Untertanen gegenüber. Bei diesen entstand bald etwas wie fränkischer Patriotismus; das sieht man an Männern wie Nicetius von Trier und Gregor von Tours. Die Glieder der alten angesehenen romanischen Familien waren stets bereit zum Eintritt in den Dienst der fränkischen Könige, das Volk aber erkannte willig an, daß ihre Herrschaft für das Land segensreich sei. Venantius Fortunatus, der jeden König, den er besingt, von seinem Volke hochgeliebt sein läßt, möchte ich nicht als Zeugen anführen; aber was Gregor von Tours über den Empfang erzählt, welchen die Stadt Orléans dem König Guntchram bereitete, schließt jeden Gedanken an einen politischen Gegensatz aus: mit Fahnen und Bannern zog das Volk dem König entgegen; mit den Romanen wetteiferten die Syrer und Juden — denn noch war die Bevölkerung der Städte so bunt gemischt wie in der Römerzeit — ihn zu ehren. Die Bürger luden ihn in ihre Häuser zur Mahlzeit und freuten sich der reichen Geschenke, die er ihnen spendete, jedermann rühmte ihn und wünschte ihm Heil[2]. Auch ein König, der so wenig Liebe verdiente wie Chilperich, fand sie gleichwohl: die Trauer bei dem Tode seiner Kinder war allgemein[3].

Auffälliger als daß auf politischem Gebiete sich kein Gegensatz zwischen Deutschen und Romanen bildete, ist, daß dies auch auf sozialem nicht der Fall war. Noch Sidonius Apollinaris hatte in der vollen Verachtung des Römers gegen die Barbaren geschrieben: Du vermeidest die Barbaren, weil man sie für schlecht hält; ich vermeide sie, auch wenn sie gut sind[4]. Das war eine Stimmung, von welcher seit Chlodowech kaum eine Spur mehr begegnet. Man nannte die Franken Barbaren; aber das Wort Barbar hat bei Gregor und Venantius Fortunatus kaum mehr etwas Verächtliches; es bezeichnet nicht einen Menschen niedrigerer Rasse,

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. II, 38: (Chlodovechus) ab Anastasio imperatore codecillos de consolato accepit et in basilica b. Martini tunica blattea (= purpurea) indutus et clamide, imponens vertice diadema. Tunc ascenso equite aurum argentumque praesentibus populis manu propria spargens voluntate benignissima erogavit et ab ea die tamquam consul aut augustus est vocitatus. Vgl. über das ähnliche Verhalten der arianischen Könige Löning, D. KR. II S. 4.

[2] H. Fr. VIII, 1.

[3] Ib. V, 34.

[4] Ep. VII, 14.

sondern den Germanen, dem die römische Bildung abgeht[1], oder den heidnischen Deutschen[2]. Jedenfalls empfanden die Deutschen den Namen nicht als kränkend: wie hätten sie ihn sonst in ihrem Gesetze gebraucht[3]? Die Romanen aber legten keinen Wert darauf, daß ihre Familie schon an dem Namen als römische erkannt werde: gerne gaben sie ihren Kindern deutsche Namen[4]. Ohne Widerwillen paßten sie sich deutschen Rechtsgewohnheiten an, mochten sie auch den romischen Anschauungen von Hause aus so fremdartig seien, wie die Sitte des gerichtlichen Zweikampfes oder des Eides mit Eideshelfern. Diese Aufnahme des Fremden ist nur erklärlich, wenn sie die fremde Nation achteten. Man muß das annehmen: die männliche Kraft des deutschen Wesens scheint Eindruck auf das im Phrasenkram verkommene Geschlecht gemacht, wie befreiend auf dasselbe gewirkt zu haben. Umgekehrt stellten sich die Deutschen dem Römischen nicht feindselig gegenüber[5].

---

[1] H. Fr. III, 15; IV, 35, 48; VII 29 u. ö. Besonders die Stelle IV, 48 beweist, daß etwas Verächtliches im Namen Barbar nicht lag. Wenn die Mönche des Klosters Latta den Franken, die dem Kloster nahten, zuriefen: Nolite, o barbari, nolite huc transire: b. enim Martini istud est monasterium, so hätten sie die Franken zur Plünderung gereizt, wenn sie schon durch die Anrede sie gekränkt hätten. Ven. Fort. Carm. II, 8 v. 24, IV, 26 v. 14; VI, 2 v. 7 u. ö., auch V. Radeg. 2, wo die Königin natione barbara genannt wird; irgend etwas Verächtliches wollte Venantius hierdurch über die von ihm hochverehrte Frau gewiß ebensowenig aussagen, als er den Dux Launebod in einem Lobgedicht, II, 8, dadurch kränken wollte, daß er ihn als vir barbarica prole bezeichnet. Roth, Benef.-wesen S. 102 — vgl. auch Waitz, VG. II, 1 S. 71 — hat einige Stellen aus Heiligenleben gesammelt, aus denen sich ergebe, daß mit dem Ausdruck Barbar die Vorstellung der Roheit sich verbinde. Das ist aber nicht der Fall, sonst hätte die Bezeichnung Barbar genügt, und wäre es nicht nötig gewesen, von der ferocitas etc. der Barbaren zu reden.

[2] Lex Sal. XIV, 2. Prolog S. 124 ed. Behrend, 1874; Vit. Arnulfi 11 S. 436.

[3] Lex Salic. ll. cc. vgl. 41, 1.

[4] Bischof Francilio von Tours stammte aus einem romanischen Geschlecht, Greg. Tur. H. Fr. III, 17. Bodigisil, fränkischer Gesandter nach Konstantinopel, ebenfalls, ib. X, 2; über seinen Vater Mummulenus von Soissons vgl. Ven. Fort. Carm. VII, 14. Der Bruder des Dux Lupus hieß Magnulf, ib. VII, 10; daß die Familie romanisch war, zeigt VII, 7 v. 6.

[5] Ich kann nicht finden, daß in dem Prolog des salischen Gesetzes irgend etwas von Verachtung der Römer liegt, wie Waitz S. 72 anzunehmen scheint. Wenn das tapfere Volk gerühmt wird, welches das harte Joch der Römer zerbrach, so liegt darin nur, daß die Franken sich den Römern gleichstehend fühlten.

Theodorich d. Gr. hat seine Goten absichtlich von der römischen Kultur ferne gehalten: er wollte dadurch die nationale Eigenart der Minorität sicher stellen. Ein analoges Bestreben ist im fränkischen Reich nicht wahrzunehmen; im Gegenteil, nicht wenige Franken hatten den Ehrgeiz, auch in römischer Bildung mit den Romanen zu wetteifern: das wissen wir von König Chilperich, von Männern geistlichen und weltlichen Standes[1]. Auch wer nicht selbst Verse machte, schätzte doch den Wert der Dichtkunst; unter den Freunden des Venantius befanden sich nicht wenige Deutsche[2]; die Frau, welche seine dichterische Begabung vor allen anregte, war die thüringische Königstochter Radegunde. Man bediente sich der lateinischen Sprache bei Aufzeichnung des fränkischen Volksrechtes[3], obgleich das Gericht in deutscher Sprache gehalten wurde; in die Rechtsanschauung selbst drangen römische Grundsätze ein, die Unverkäuflichkeit des Grundbesitzes z. B. wurde aufgegeben, nicht minder wurde das gerichtliche Verfahren von dem Einfluß römischer Einrichtungen berührt[4]. Mit einem Worte: nirgends bemerkt man einen feindlichen Gegensatz des Römischen und Deutschen, sondern überall eine Wechselwirkung beider Elemente aufeinander.

Das war die Voraussetzung dafür, daß sich eine gemeinsame sittliche Atmosphäre bildete, welche den einzelnen beherrschte, mochte er seiner Abstammung nach diesem oder jenem Volk angehören. Man kann ihr Wesen dahin bezeichnen, daß nicht das Rechtsgefühl, sondern das Kraftgefühl für das Verhalten maßgebend war: erlaubt schien, was man durchführen konnte. Das charakterisiert die Amtsführung der Beamten: viele sahen in dem Amte nur eine Gelegenheit, sich zu bereichern, in der öffentlichen Stellung nur das Privilegium, ungestraft Unrecht zu tun. Solche Vorwürfe werden gegen die verschiedensten Männer erhoben: Verwandte von

---

[1] Vgl. S. 134 Anmerkung 1—3.

[2] Man begegnet in den Adressen seiner Gedichte zahlreichen deutschen Namen: den Bischöfen Bertechram III, 17 f.; Agerich III, 23; Baudowald IX, 8; Ragnemod IX, 10; den Diakonen Sindulf III, 30 und Waldo IX, 13; der Nonne Berthichild VI, 4; Gogo, dem Erzieher Childeberts VII, 1 ff., dem Dux Bodegisel VII, 5, Launebod II, 8, Chrodin IX, 16 und der Grafen Berulf und Sigoald VII, 15, X, 15 f., den Referendaren Boso VII, 22 und Faramod IX, 12, den Brüdern Sigismund und Alagisel VII, 20 f., Arachar IV, 19, Gunduar VII, 17, dem Ehepaar Dagaulf und Vilithut IV, 26. Nicht alle Träger dieser Namen müssen Deutsche gewesen sein, aber gewiß war es die Mehrzahl.

[3] Waitz, VG. II, 1 S. 89: „Eine ursprünglich deutsche Fassung anzunehmen, ist kein Grund".

[4] Vgl. Roth, Benef. S. 97 f. Kaufmann, D. G. II S. 198 ff.

Fürsten handelten nicht anders als Söhne von Knechten. Ein Verwandter Theuderichs I. war der Dux Sigiwald; Gregor erzählt, er habe seine Stellung in Clermont benützt, um sich fremdes Gut anzueignen[1]. Das Gleiche behauptet er von Leudastis, dem Abkömmling eines Sklaven, der eine Zeitlang die Grafenstelle in Tours verwaltete[2], von dem Referendar Marcus, den man für einen Romanen wird halten dürfen[3], von den Höflingen Chilperichs insgesamt[4]: es scheint wenige Beamte, die von diesem Vorwurfe frei waren, gegeben zu haben[5]. Den Herrn ahmten die Diener nach, die Leute Sigiwalds waren berüchtigt als Diebe, Mörder und Räuber; Recht gegen sie war nicht zu finden. Selbst das Amt eines Aufsehers der königlichen Viehhirten schien seinem Träger die Freiheit zur Verübung gesetzwidriger Handlungen zu gewähren[6].

Kaum besser als das Unrecht der Beamten war die Weise, wie sie das Recht handhabten. Die Gerechtigkeit entartete zur Gewaltsamkeit; man hat die Folter in der schlimmsten Weise angewandt, obgleich das fränkische Recht sie nicht kannte[7]; vollends die Strafen erschienen oft mehr als Racheakte oder als Taten unnötiger Grausamkeit, denn als Sühne für Unrecht. Unter Sigibert war Albinus Statthalter der Provence: er gehörte nicht zu den schlimmsten Männern; auf Empfehlung des Dynamius, des Freundes Gregors d. Gr., erhielt er später ein Bistum. Als Statthalter nun ließ er einmal einen Archidiakon Vigilius, der eines offenbaren Unrechts schuldig war, verhaften. Aber auf welche Weise wurde dabei verfahren! Es war Weihnachtsfest und jedermann in der Kathedrale anwesend: eben hatte der Bischof die Kirche betreten und wollte die Messe beginnen; der Archidiakon ging ihm der Sitte nach entgegen, um ihn zum Altare zu geleiten. Kaum wurde Albinus seiner ansichtig, als er von seinem Sitze aufsprang, ihn packte, mit Faustschlägen und Fußtritten mißhandelte und ohne Rücksicht auf die Bitten des Volks und des Bischofs aus der Kirche

---

[1] H. Fr. III, 16.

[2] Ib. V, 49.

[3] Ib. VI, 28.

[4] Ib. VII, 7: Omnia quae fidelis regis Chilperici non recte diversis abstulerant; ib. c. 19: Cum magnus clamor fierit adversus eos qui potentes cum rege fuerant Chilperico, scilicet quod abstulissent vel villas vel res reliquas de rebus aliendis, etc. Vgl. ferner VII, 22, VIII, 42. Fred. chron. IV, 27.

[5] Eine Ausnahme war z. B. der Dux Bodegisel; vgl. über ihn Greg. Tur. H. Fr. VIII, 22 u. Ven. Fort. Carm. VII, 5.

[6] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 40.

[7] Vgl. z. B. Greg. Tur. H. Fr. V, 49.

ins Gefängnis schleppen ließ[1]. Als das Volk von Limoges die Steuerlisten verbrannt, den Referendar Marcus mit dem Tode bedroht hatte, ließen die Beamten Chilperichs eine Menge Menschen foltern und töten; auch Äbte und Priester wurden der Tortur unterworfen, da sie angeblich das Volk in seinem Vorhaben bestärkt hatten[2]. Die Art, wie Guntchram Boso, der manches Verbrechen auf dem Gewissen hatte, getötet wurde, gleicht eher der Weise, wie man ein wildes Tier hetzt, als dem Vollzug eines Todesurteils. Nachdem der Spruch über ihn gefällt war, floh er in die Behausung des Bischofs Magnerich von Trier; hier hoffte er Schutz; aber seine Verfolger warfen Feuer in das Haus: um den Bischof zu retten, erbrachen die Kleriker die Türen und zogen ihn mit Gewalt ins Freie. Guntchram Boso wollte ihm folgen, aber während er über die Schwelle schritt, durchbohrten ihn die Umstehenden mit ihren Lanzen[3]. Das waren nicht vereinzelte Fälle: König Chilperich wollte jeden blenden lassen, der Widerspruch gegen seine Befehle wagte[4]. Der „gute" König Guntchram ließ nach dem Tode seiner Gemahlin Austrechild die beiden Ärzte, die sie behandelt hatten, hinrichten, weil sie sie nicht zu heilen vermocht hatten[5]. Von dem Dux Rauching erzählt Gregor, daß er einen Knecht und eine Magd lebendig begraben ließ; ihr Verbrechen war, daß sie sich ohne seine Zustimmung geheiratet hatten[6]. Als ein Knecht des Tourer Bürgers Sicharius sich gegen seinen Herrn, der ihn mißhandelte, zur Wehre setzte, eilten dessen Gefährten hinzu, ergriffen den Armen, hieben ihm Hände und Füße ab und hängten ihn so an den Schandpfahl[7]. Es konnte geschehen, daß um der Verbrechen eines Einzigen willen ganze Familien ausgerottet wurden[8].

---

[1] Ib. IV, 43. Daß Albinus Bischof wurde, erzählt Gregor VI, 7; bei Ven. Fort. Carm. VI, 10 v. 69 wird „Albinus eximius" erwähnt. Vgl. auch das Ende des Goten Sigila, Greg. Tur. H. Fr. IV, 51.

[2] Ib. V, 28.

[3] Ib. IV, 10.

[4] Ib. VI, 46: Nova semper ad ledendum populum ingenia perquaerebat; nam si quos . . culpabilis reperisset, oculos eis iobebat erui. Et in praeceptionibus quas ad iudicis pro suis utilitatibus dirigebat, haec addebat: Si quis praecepta nostra contempserit, oculorum avulsione multetur.

[5] Ib. V, 35.

[6] Ib. V, 3.

[7] Ib. VII, 47.

[8] Vgl. den Untergang des Severus, des Schwiegervaters Guntchram Bosos und seiner Söhne, H. Fr. V, 25. Die Beispiele für die Gewaltsamkeit ließen sich leicht vermehren; vgl. IV, 51; V, 36, 39, 49; VI, 32, 35; VII, 46; VIII, 11, 22, 29, 36, 41, 43 f.; IX, 5, 9, 10, 13, 38; X, 18 f., 27. Fredeg. IV, 28.

Der Gewalt von oben setzte dann auch das Volk Gewalt entgegen. Zu den am meisten gehaßten Ratgebern König Theudeberts I. gehörte Parthenius; man legte ihm die Vermehrung der Steuern zur Last. Kaum war der König tot, so erhob sich das Volk gegen ihn; er floh in eine Kirche in Trier; hier verbargen ihn die Priester, indem sie ihn in einer Truhe unter Paramenten versteckten, aber die wütende Menge achtete die Heiligkeit des Ortes nicht: sie ließ nicht ab, bis sie ihn entdeckte, da jubelten alle: Gott hat unsern Feind in unsere Hände gegeben; unter Mißhandlungen wurde er aus der Kirche geschleppt und gesteinigt[1]. In Limoges rettete nur die Verwendung des Bischofs Ferreolus den Referendar Marcus vor einem ähnlichen Tod[2]. Und so überall: die unzufriedenen Bürger verjagen den Beamten, das unzufriedene Heer erschlägt den Führer, die unzufriedenen Sklaven ermorden den Herrn[3].

Dem entspricht, daß jedermann geneigt war, statt Recht zu suchen, zur Selbsthilfe zu schreiten. Gregors Geschichtswerk ist voll von Beispielen[4]. Es ist richtig, daß die unerschwinglichen Geldstrafen des germanischen Rechts gewissermaßen zur Fehde nötigten[5]; die Hauptsache war doch der leidenschaftliche Drang, sich selbst Recht zu schaffen. Auf einen unbegründeten Verdacht hin ermordete der vorhin genannte Parthenius seine Frau und einen Freund: später reute ihn die Tat, aber sie war geschehen[6]. In einem höchst bezeichnenden Falle war Gregor selbst mithandelnd[7]. Zwischen dem eben erwähnten Sicharius und einem gewissen Austregisil, der in Manthelan bei Tours begütert war, kam es zum Streit; der Anlaß war, daß ein Genosse Austregisils den Diener eines mit Sicharius befreundeten Priesters mutwillig erschlagen hatte. Sichar, um die Tat zu rächen, lauerte Austregisil bewaffnet in der Kirche auf. Hier entstand ein Handgemenge, wobei er den kürzeren zog. Er entfloh, vier verwundete Knechte, Kleider, Gold und Silber nahm jener Priester in sein Haus; Austregisil hörte das kaum, so drang er in die Priesterwohnung ein, tötete die Verwundeten und entführte die Schätze. Nun wurde

---

[1] H. F. III, 36.

[2] Ib. V, 28.

[3] Ib. VII, 15, 46; VIII, 18, 42; IX, 35; X, 7; Fred. chr. IV, 27.

[4] Vgl. III, 35; IV, 47; V, 5, 33; VI, 4, 17; VII, 2, 3; VIII, 18, 32; IX, 35; X, 5, 8, 27. Ven. Fort. carm. IV, 15. Vgl. auch die Bestimmungen des salischen Gesetzes gegen die Verbrechen der Contubernien.

[5] Kaufmann, D. G. II S. 204.

[6] Greg. Tur. H. Fr. III, 36.

[7] Ib. VII, 47; IX, 19.

ein Prozeß gegen ihn eröffnet und er verurteilt. Sicharius aber kümmerte sich um das gerichtliche Verfahren nicht; er erkundete, wo Austregisil seine Beute geborgen hatte, überfiel das Haus, tötete die Bewohner, Herren wie Sklaven, führte das Seine hinweg und raubte den Besitz der Erschlagenen. Dadurch gewann der Streit weitere Ausdehnung; es lebte ein Verwandter der Getöteten, Chramnisind, von dem zu erwarten war, daß er die Tat des Sicharius nicht ruhig dulden würde. Deshalb suchte Gregor Frieden zu stiften, er erbot sich sogar das Wehrgeld aus dem Gute der Kirche zu erlegen. Aber Chramnisind, dessen Vater, Bruder und Oheim Sichar getötet hatte, wollte von Frieden nichts wissen: er wollte Rache. Sichar fühlte sich nicht sicher, er verließ die Stadt. Als sich bald darauf das Gerücht verbreitete, er sei von einem Sklaven getötet worden, erhob sich Chramnisind mit seinem Anhang: er plünderte und verwüstete die Häuser Sichars, tötete auch einige Knechte desselben. Nun, nachdem er seine Rachsucht gekühlt, ließ er sich zum Frieden bereit finden. Sichar zahlte ihm das halbe Wehrgeld für die ermordeten Verwandten. Es verging einige Zeit, die Feindschaft schien so völlig vergessen, daß Chramnisind und Sichar wie Freunde verkehrten, bis ein unzeitiger Scherz des trunkenen Sichar das alte Feuer wieder entzündete: Chramnisind ermordete ihn, während er als Gast in seinem Hause weilte.

Wie unbezwinglich diese Gewaltsamkeit war, zeigt nichts besser, als daß man auch dann nicht von ihr lassen konnte, wenn eine Bitte den gleichen Dienst getan hätte, oder wenn man Personen gegenüberstand, denen man Dank schuldig war. Guntchram Boso nötigte mit gezücktem Schwert den Bischof Magnerich, sich seiner anzunehmen [1]. Ein Cubicularius Eberulf, dem die Ermordung des Königs Chilperich schuld gegeben war, hatte in der Martinskirche in Tours Schutz gesucht und gefunden: das hinderte ihn nicht, während der Vigilien Gregor mit Schmähungen zu überhäufen, so daß dieser sich genötigt sah, den Gottesdienst abzubrechen; einen Priester, der dem Trunkenen Wein zu geben zögerte, mißhandelte er übel durch Schläge und Püffe; dem Bischof erklärte er rund heraus, werde der König ihn aus der Kirche entfernen lassen, so werde er mit der einen Hand die Altardecke halten, mit der andern ihn ermorden und so viele Priester, als er treffen könne; der Tod solle ihn nicht reuen, wenn er sich zuerst an den Dienern des heiligen Martin gerächt habe [2].

Auf rohe Menschen pflegt die Heiligkeit des Ortes noch am

---

[1] Ib. IX, 10.

[2] Ib. VII, 22.

ersten einen gewissen Eindruck zu machen; aber auch dies war, wie man sieht, nicht der Fall. Kein Wunder, daß das Asylrecht der Kirchen immer von neuem gebrochen wurde[1]. In den Kirchen selbst floß Blut: Prätextatus, Bischof von Rouen, wurde während des Gottesdienstes ermordet[2]. In der Kirche von St. Denis kam es bei der Ablegung eines Reinigungseides zu neuem Streit: die Parteien erhitzten sich, man zog die Schwerter und begann vor dem Altar den Kampf; nicht wenige wurden verwundet, die Kirche war überall mit Blut bespritzt[3].

Wie die Einzelpersonen, so handelten die Städte. Gregor erzählt von einer Art Krieg zwischen Orléans und Châteaudun: beide Städte verbündeten sich mit Nachbarorten und verheerten gegenseitig ihr Gebiet[4].

Die endlosen Kriege nährten diese Lust an Gewalttaten. Nicht nur Feindesland wurde dabei geschädigt, die Heere wüteten im eigenen Lande nicht weniger als im eroberten: die Saaten wurden verwüstet, die Häuser in Brand gesteckt, die Kirchen geplündert, Priester und Laien selbst am Altar erschlagen; Gregor kann im Unmut über das, was das Gebiet von Tours im Kampfe Sigiberts und Chilperichs zu leiden hatte, einmal das Urteil aussprechen, die Kirche habe mehr erduldet als in der Verfolgung Diokletians[5]. Ähnlich hauste die Bedeckung, welche Rigund, Chilperichs Tochter, nach Spanien geleitete, auf ihrem Zuge durch Frankreich[6]. Es war ein Hochzeitszug.

Und doch sind diese rohen Gewalttaten, die einzelne sich zu schulden kommen ließen, nicht das Schlimmste. Weit schlimmer war der rechtswidrige Druck, den überall der Mächtige auf den Machtlosen, der Reiche auf den Besitzlosen, der Beamte auf den Untergebenen ausübte, um ihn sich dienstbar zu machen. Kein Geschichtschreiber hat diese Verhältnisse geschildert: nur aus ihren Folgen sind sie zu erkennen; sie führten schließlich dazu, daß das fränkische Volk zu gunsten eines Standes um seine Freiheit betrogen wurde[7].

---

[1] Z. B. H. Fr. IV, 13; VI, 22. Die Häufigkeit beweisen besonders die immer wiederholten Konzilienbeschlüsse Orl. I 511 can. 1—3. Orl. IV 541 can. 21. Orl. V 549 can. 22. Mâc. II 585 can. 8.

[2] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 31.

[3] Ib. V, 32. Man vgl. auch das mehrfach erwähnte Vorkommen von Kirchenraub: IV, 24; VI, 10; in glor. mart. 65, 89; de virt. Julian. 20.

[4] H. Fr. VII, 2.

[5] Ib. IV, 47; vgl. 49 u. 50; VI, 31; VII, 35, 38; VIII, 30; X, 3, 9.

[6] Ib. VI, 45.

[7] Vgl. Sickel, die Privatherrschaften im fränkischen Reiche, Westdeutsche Zeitschr. 1896 S. 127 ff. u. s. unt. d. 6. Kap.

Dies trotzige, kraftstrotzende Geschlecht kannte die Achtung vor fremdem Recht nicht: seinen Platz in der Welt wollte jeder behaupten, alle die, welche sich ihm in den Weg stellten, drängte er beiseite oder schlug er nieder.

Und dies Geschlecht wollte nun die Welt genießen in seiner Weise. Es konnte nicht fehlen, daß der Genuß ausartete zu Unmäßigkeit. So schildert es Venantius Fortunatus nicht ohne selbstgefällige Übertreibung[1], so bezeugt es auch Gregor von Tours[2]: alle Stände, Herren und Knechte, Priester und Mönche waren dem Laster der Trunkenheit ergeben. Weit schlimmer noch zeigt sich die schrankenlose Herrschaft eines starken Triebes in den zahllosen Verfehlungen gegen die Heiligkeit der Ehe. Der Ruhm der Keuschheit, den die Germanen einstmals besessen hatten[3], war in der Zeit der Merowinger verschwunden: das eheliche Band bildete kein Hemmnis für die sinnliche Begierde; rücksichtslos wurde es zerbrochen, rücksichtslos jede Person aus dem Wege geschafft, welche die Befriedigung der Leidenschaft hinderte; die Verbindung von Mord und Ehebruch, von Unzucht und Gewalttat begegnet immer wieder[4].

Nimmt man hinzu, daß „der verfluchte Hunger nach Gold" kaum jemals stärker war als in dieser Zeit[5], und daß man mit allen Mitteln eine öffentliche Stellung in der Welt erstrebte[6], so

---

[1] Carm. Praef. S. 2: Ut inter illos egomet non musicus poeta, sed muricus deroso flore carminis poema non canerem sed garrirem, quo residentes auditores inter acernea pocula salute bibentes insana Baccho iudice debacharent. Quid ibi fabre dictum sit ubi quis sanus vix creditur, nisi secum pariter insanitur, quo gratulari magis est, si vivere licet post bibere; de quo convivam thyrsicum non fatidicum licet exire sed fatuum? cum quantum ad mei sensus intelligentiam pertinet, quia se pigra non explicat brutae animae ipsa ieiunia sunt ebria. Vgl. auch VII, 14.

[2] Greg. Tur. H. Fr. IV, 35; VII, 22; VIII, 34; IX, 37; X, 14, 22, 37; de glor. conf. 80.

[3] Die Keuschheit der Goten und Vandalen stellt noch Salvian sehr hoch, de gub. Dei VII, 24, 27. Über die Zustände bei den Franken äußert er sich nicht; aber die hohen Strafsätze für Ehebruch und Unzucht in den Volksrechten zeigen auch hier das ursprüngliche Urteil.

[4] Greg. Tur. H. Fr. III, 36; V, 32; VI, 13, 36; VIII, 19, 27, 36; IX, 13, 27, 38; X, 8, 27.

[5] Vgl. oben S. 175 Anm. 1—4; ferner H. Fr. III, 15; IV, 22, 24; VII, 29, 40; VIII, 26; IX, 34; X, 31.

[6] Vgl. das über die Simonie Gesagte. Ein Beispiel dafür, daß nur der Besitz der Macht dem Leben Wert und Gehalt zu geben schien, bietet der Major Domus Theuderichs II. Berthoald, der im Kampfe den Tod suchte, als er bemerkte, daß er sich in seiner Stellung nicht behaupten könne;

sind die Güter genannt, an welchen die Menschen des sechsten Jahrhunderts ihre Befriedigung suchten und fanden.

Bei dem allgemeinen Kampf um den Besitz dieser Güter galt das Leben und die Ehre des Nächsten nichts; ebenso wenig Macht über die Gemüter hatte der Gedanke der Treue, die Heiligkeit des Eides. Kein Vorwurf gegen die Franken ist häufiger als der der Treulosigkeit und Eidbrüchigkeit, und Gregors Geschichtschreibung belegt durch eine Menge einzelner Beispiele die Berechtigung des allgemeinen Urteils: der Sohn sah in dem Vater, der Freund in dem Freunde nur einen Mitbewerber im Ringen nach den Gütern des Lebens, den zu beseitigen Pflicht der Klugheit war. Als Mummolus, Patricius unter König Guntchram, von seinem Vater mit Geschenken zum Könige gesandt wurde, um ihn zu bestimmen, daß er jenem die Grafenwürde zurückgebe, die er früher innegehabt, gab er dem König die Geschenke als eigene Gaben und erreichte so, daß er, nicht sein Vater, Graf wurde[1]. Guntchram Boso wird von Gregor mit den Worten charakterisiert: er war im allgemeinen ein ganz guter Mann, zu einem Meineid jedoch nur zu bereitwillig: er schwur keinem Freund, ohne daß er seines Eides sofort vergaß[2]. Daß man einen klugen Mann durch Meineide betrügen müsse, erscheint wie eine sprichwörtliche Rede.[3]

Die Sittlichkeit der Frauen ist der sicherste Maßstab für die Sittlichkeit eines Volkes. In dieser Zeit nun zeigt das Leben der Frauen dasselbe Bild, wie das der Männer: auch sie sind beherrscht von starken Leidenschaften, auch sie empören sich gegen jede Schranke, die sie hemmt. Für Gregor von Tours war das Ideal einer Frau Chlodowechs Witwe, Chrodechild. Sie lebte in Tours bei der Kirche des h. Martin, nur selten kam sie nach Paris: ihr Leben ging auf in Sorge für die Armen, im Besuch des Gottesdienstes, in Unterstützung der Kirchen und Klöster: Gregor meinte das höchste Lob auszusprechen, indem er sie für mehr einer Nonne als einer Königin ähnlich erklärte[4]. Und doch, welche leidenschaftliche Heftigkeit, welcher Königsstolz lebte in dieser Frau: lieber tot, denn als Mönche wolle sie ihre Enkel sehen, rief sie aus, als sie von den Mordplänen ihrer Söhne gegen Chariberts

er wird charakterisiert als moribus mensuratus, sapiens et cautus, Fredeg. chron. IV, 24 u. 26.

[1] H. Fr. IV, 42.

[2] Ib. V, 14.

[3] Ib. V, 49; VII, 29. Andere Beispiele VII, 38; VIII, 16; in glor. mart. 19, 52, 57, 78; de virt. Julian. 19, 39.

[4] H. Fr. III, 18: Non regina sed propria Dei ancilla.

Kinder Kunde erhielt.[1] Noch dreißig Jahre nach dem Tode ihrer Verwandten dürstete sie nach Rache für das an ihnen begangene Unrecht[2].

So waren sie alle: die Hinrichtung der Ärzte Austrechilds war nicht die Frucht des fassungslosen Schmerzes des Königs, sondern Austrechild hatte ihm das Versprechen abgenommen, daß er ihren Tod rächen würde[3]. Wie die Rachsucht, so trieb die Habsucht zum Mord: eine Verwandte des Bischofs Germanus von Paris wird von Venantius Fortunatus des Versuches beschuldigt, ihn, als er noch ein Knabe war, zu töten, damit sein Erbteil ihr zufalle[4]. An Habgier und roher Grausamkeit überbot die schlimmsten Männer die Gemahlin des Bischofs Badegisil von Le Mans[5]. Abscheulichere Szenen als die zwischen Fredegunde und ihrer Tochter Rigund lassen sich kaum denken, die beiden wechselten Schimpfworte und Faustschläge, die Mutter scheute sich nicht, einen Mordanschlag auf die Tochter zu machen. Der Grund des Unfriedens war, daß Rigund als die Tochter eines Königs sich höher dünkte denn ihre Mutter, die einstmalige Magd, und daß sie eine Buhlerin war wie jene[6]. Zu allem war die Eifersucht fähig; Deuteria, die Konkubine Theudeberts, tötete die eigene Tochter auf grauenhafte Weise, weil sie fürchtete, das schöne Mädchen könne ihr zur Nebenbuhlerin werden[7]. Daß aber auch über den Besitz unversöhnliche Feindschaft zwischen den nächsten Verwandten entstehen konnte, zeigt der vieljährige Streit zwischen der Mutter und der Schwester des Bischofs Bertechram von Bordeaux. Nicht einmal der Tod vermochte sie zu sänftigen: man sollte ihre Tochter an ihrem Grabe

---

[1] Ib. III, 18.

[2] Ib. III, 6: sie treibt ihre Söhne zum Krieg gegen die Burgunder an.

[3] S. S. 176.

[4] V. Germ. 2, vgl. c. 1 den noch schlimmeren, gegen die Mutter des Heiligen gerichteten Vorwurf: Cuius genetrix, pro eo quod hunc post alterum intra breve spatium concepisset in utero, pudore mota muliebri cupiebat ante partum infantem extinguere, et accepta potione, ut abortivum proiceret, dum nocere non posset, incubabat in ventre, ut pondere praefocaret, quem venena laedere non valeret.

[5] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 39.

[6] Ib. IX, 34; auch bei anderen der Weiber, an welche die Merowingerkönige sich hängten, hat man den Eindruck der vollendeten Gemeinheit, wie bei jener Theudogild, einer der Frauen Chariberts, die nach dessen Tod sich Guntchram antrug, von ihm beraubt und ins Kloster verwiesen, ein Verhältnis mit einem Goten anfing, schließlich aber gewaltsam genötigt wurde, im Kloster zu bleiben (IV, 26).

[7] Ib. III, 26.

nicht beten lassen, verordnete die sterbende Ingytrud; sie war die Leiterin eines Klosters. das sie selbst bei St. Martin in Tours gestiftet hatte[1]. Auch sonst hielten die Klostermauern gewaltsame Taten nicht ferne. Bekannt ist der Nonnenaufstand im Kloster Radegundes in Poitiers[2]. Chrodechild, eine Tochter Chariberts, und Basina, eine Tochter Chilperichs, waren die Führerinnen bei der Empörung von ungefähr vierzig Nonnen gegen die Äbtissin Teudovera. Nicht wie Königstöchter, klagten sie, wie schlechte Mägde würden sie behandelt. Vergeblich suchte Gregor von Tours Frieden zu stiften. Die widerspenstigen Nonnen fanden in der Stadt Anhang und drohten die Äbtissin mit Gewalt zu verjagen. Als der Metropolit von Bordeaux mit etlichen anderen Bischöfen erschien, um den Streit zu schlichten, erhoben sich die Parteigänger Chrodechilds gegen die Bischöfe; in der Hilariuskirche, wo sie versammelt waren, wurden sie überfallen, man mißhandelte, verjagte sie. Chrodechild, auf ihren Anhang gestützt, brachte die Güter des Klosters in ihre Hand, mit Mühe gelang endlich die Beilegung des Zwistes.

Die Zustände im fränkischen Reich waren danach angetan, daß Ernstdenkende das Volk für reif zum göttlichen Gerichte hielten. Gregor erzählt von einem Einsiedler Hospicius bei Nizza, der kurz vor dem Jahre 574 einen Einbruch der Lombarden nach Gallien weissagte. Sie werden, so verkündigte er dem Volke, nach Gallien kommen und sieben Städte verwüsten, denn die Bosheit ist groß geworden vor den Augen des Herrn: es ist keiner, der verständig sei, keiner der nach Gott frage, keiner der Gutes tue, um den Zorn Gottes zu besänftigen. Das ganze Volk ist ungläubig, zum Meineid, Diebstahl und Mord eifrig, keine Frucht der Gerechtigkeit gedeiht bei ihm. Die Zehnten werden nicht dargebracht, die Armen werden nicht gespeist, die Nackten nicht gekleidet, die Fremden nicht beherbergt und mit Speise gestärkt. Deshalb bricht diese Plage herein[3].

Sieht man nur auf die geschilderten Seiten des fränkischen Volkslebens, so legt sich das Urteil nahe, daß von dem Wirken religiöser und sittlicher Faktoren in demselben kaum mehr die Rede sein könne[4]. Das wäre doch ein Irrtum. Ein griechischer Zeit-

---

[1] Ib. IX, 33; X, 12.

[2] Ib. IX, 39 ff.

[3] Ib. VI, 6.

[4] Diese Ansicht ist von Nitsch, Gesch. d. deutsch. V. I S. 149, sehr bestimmt ausgesprochen worden: Ihre (der Kirche) Verbindung mit den germanischen Elementen stieß sie in einen inneren Verfall, aus dem es ihr

genosse, Agathias, spricht nicht ohne Sympathie von den Franken, gerade die sittlichen Zustände erfreuen sich seiner Billigung[1]. Es ist begreiflich, daß der fernere Beobachter maßvoller urteilte als der nahe: er suchte eine Vorstellung der allgemeinen Zustände zu geben; das Interesse Gregors von Tours aber, auf dessen Berichte wir angewiesen sind[2], wurde durch das Auffällige angezogen. Das waren jene Ausbrüche leidenschaftlichen Kraftgefühls; das Alltägliche hat er als das Selbstverständliche einer Beschreibung nicht für wert oder nicht für bedürftig gehalten. Und doch ist es ungemein wichtig; denn im Alltäglichen müssen die ethischen und religiösen Faktoren sich wirksam bewiesen haben, welche jener Macht der Unsittlichkeit das Gegengewicht hielten und verhinderten, daß das Volk an ihr zugrunde ging.

Wir versuchen aus zufälligen Erwähnungen eine Vorstellung dieser Seite des fränkischen Volkslebens zu gewinnen.

Aus den Schriften Gregors von Tours würde man schwerlich die Vermutung entnehmen, daß das fränkische Volk sich seines Christentums gefreut hat. Aber es war der Fall; der Prolog zum salischen Gesetz beweist es. Unter den rühmenden Beiwörtern, mit denen hier das Volk der Franken geschmückt wird, steht oben an, daß es kürzlich zum katholischen Glauben bekehrt, daß es frei sei von Häresie. Und begeistert schließt der Prolog: „Es lebe Christus, der die Franken liebt, er bewahre ihr Reich und erfülle ihre Fürsten mit dem Licht seiner Gnade; er beschirme das Heer und verleihe dem Glauben Schutzwehr; Freude und Glück des Friedens, viele Jahre der Herrscher gewähre der Herr Christus Jesus in Treuen. Denn sie sind das Volk, das tapfer und stark das harte Joch der Römer im Kampfe von seinem Nacken schüttelte, und nachdem es

---

nicht mehr gelang, sich mit eigenen Kräften empor zu arbeiten etc. Das ist mindestens einseitig geurteilt.

[1] Hist. I. 2 S. 17 (ed. Niebuhr): Εἰσὶ γὰρ οἱ Φράγγοι οὐ νομάδες ὥςπερ ἀμέλει ἔνιοι τῶν βαρβάρων, ἀλλὰ καὶ πολιτείᾳ ὡς τὰ πολλὰ χρῶνται Ῥωμαικῇ καὶ νόμοις τοῖς αὐτοῖς καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἀμφί τε τὰ συμβόλαια καὶ γάμους καὶ τὴν τοῦ θείου θεραπείαν νομίζουσιν· Χριστιανοὶ γὰρ ἅπαντες τυγχάνουσιν ὄντες καὶ τῇ ὀρθοτάτῃ χρώμενοι δόξῃ. Ἔχουσι δὲ καὶ ἄρχοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ ἱερεῖς καὶ τὰς ἑορτὰς ὁμοίως ἡμῖν ἐπιτελοῦσι, καὶ ὥς ἐν βαρβάρῳ γένει ἔμοι γε δοκοῦσι σφόδρα εἶναι κόσμιοί τε καὶ ἀστειότατοι, οὐδέν τε ἔχειν τὸ διαλάττον ἢ μόνον τὸ βαρβαρικὸν τῆς στολῆς καὶ τὸ τῆς φωνῆς ἰδιάζον. Ἄγαμαι γάρ αὐτοὺς ἐς τὰ μάλιστα ἔγωγε τῶν τε ἄλλων ὧν ἔχουσιν ἀγαθῶν καὶ τῆς ἐς ἀλλήλους δικαιοσύνης τε καὶ ὁμονοίας. Dies wird damit begründet, daß trotz der Teilungen des Reichs ernstliche Bürgerkriege nicht vorgekommen seien.

[2] Weder Venantius Fortunatus noch die Heiligenleben kommen neben ihm als gleichwertig in Betracht, denn beide loben ex officio.

durch die Taufe erleuchtet war, die Leiber der heiligen Märtyrer kostbar mit Gold und edlem Gestein schmückte, die Leiber, welche die Römer mit Feuer verbrannten, mit Eisen durchbohrten, den wilden Tieren zum Zerreißen vorwarfen"[1]. Was der Glaube in Christo sieht, kommt hier freilich nur getrübt zur Aussage, aber um so klarer ist, daß das fränkische Volk etwas darein setzte, ein christliches Volk, ja das erste unter den christlichen Völkern zu sein. Das erstere war unvermeidlich; bei der Weise, wie die Franken den christlichen Glauben angenommen hatten, fehlten alle Voraussetzungen für die sofortige Erfassung der religiösen Bedeutung Christi. Das letztere aber bewirkte, daß Christus wie der Nationalgott der Franken erscheint: er ist der die Franken liebende Christus, dem eben deshalb das Volk anhängt[2]. Was mit Christo geschehen war, geschah mit den Heiligen: der Heilige der gallischen Mönche, der Pannonier Martin von Tours, wurde der Nationalheilige des fränkischen Volks.

Diese Fassung des Christentums macht begreiflich, daß die sittliche Kraft des Glaubens sich nicht stärker bewies, als wir sahen. Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Die andere ist, daß das fränkische Volk sich bereitwillig christliche Sitten und Gewohnheiten, die es vorfand, aneignete[3].

---

[1] Rettberg, KG. D. I S. 279 sieht in dem Prolog christliche Umarbeitung eines heidnischen Schriftstückes. Das scheint mir unmöglich; dazu ist er viel zu frisch und aus einem Gusse. Andere, besonders Löning, D. KR. II S. 28, halten ihn für verhältnismäßig jung; auch das ist mir unwahrscheinlich das Rivalisieren mit den Römern in Bezug auf das Christentum spricht dafür, daß die Franken noch nicht lange Christen waren, der Ruhm der Freiheit von der Häresie, daß arianische Christen neben ihnen wohnten. Vgl. übrigens Waitz, VG. II, 1 S. 119 ff., und Brunner, RG. I S. 298, nach dem der Prolog noch dem 6. Jahrh. anzugehören scheint.

[2] Ich halte deshalb Gregors Bericht über die Motive des Gotenkrieges nicht einfach für Zutat des Geschichtschreibers. Was Löning, D. KR. II S. 11, einwendet, beweist doch nur, daß Chlodowech jedes politische Mittel recht war, wenn es zweckmäßig war, eine Tatsache, die ohnehin feststeht, beweist aber nicht, daß er gegebenen Falls nicht auch an das Parteigefühl für den Nationalgott appellieren konnte. „Glaubenseifer und religiös-kirchliche Zwecke" sind Größen von sehr wechselndem Gehalt. Die gelegentlichen Judenhetzen (Greg. Tur. H. Fr. V, 11) erklären sich ebenfalls aus diesem christlichen Parteigefühl.

[3] Für das Folgende bilden neben Gregor, Venantius Fortunatus und den urkundlichen Quellen die Heiligenleben die Hauptquelle. Ich benütze in erster Linie die in der Merowingerzeit geschriebenen: Caesar. Arel., Nicet. Lugd., Desid. Vienn., Gaugerici, Wandreg., Radeg., Geretr., Balthild., Amatoris, Praeiecti, Sulpic. Bitur., die des Jonas von Bobbio: Columb., Eustas.,

Der Besuch des Gottesdienstes war allgemein. An den Sonntagen lud die Glocke im Morgengrauen die Gemeinde zur Matutin[1]; zahlreich versammelte sie sich schon zu diesem Frühgottesdienst[2]; man hört auch von König Guntchram[3], daß er nicht zu fehlen pflegte. Dann folgte die Messe; jedermann nahm daran teil, König Guntchram fürchtete, im Gedränge könne sich ein Mörder an ihn machen; er wagte nicht, ohne zahlreiche Begleitung in die Kirche zu gehen[4]. Auch beim Stundengebet der Kleriker und Mönche pflegten Andächtige sich einzufinden[5]. Die Feste, besonders das Osterfest, beging man nicht nur als kirchliche Feiern; sie waren Volksfeste und wurden durch Gastmähler und Armenspeisungen ausgezeichnet[6]. Schon verband sich die Freude über das Erwachen des Frühlings mit dem Jubel über den Sieg Christi über Tod und Hölle[7]. Auch an Tagen beliebter Heiliger geschah es wohl, daß die Kirchen für die herbeiströmenden Volksmassen nicht ausreichten[8].

---

Athal., Bertulf., Burgundof., Joh. Reom., Vedast., und die an Jonas sich anschließenden, die aus dem Kreise der columbanischen Mönche hervorgingen: Arnulf. Mett., Romar., Amat., Adelph., German. Grandiv. u. a. Man findet die meisten Scr. rer. Mer. II—IV, herausgegeben von Krusch. Seine Kritik hat sicheren Boden für die Benützung geschaffen. Vgl. auch Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger S. 73 ff. Ziehe ich gelegentlich auch solche Heiligenleben herbei, die sicher oder wahrscheinlich erst in der Karolingerzeit geschrieben sind, so glaube ich deshalb dazu berechtigt zu sein, da die Anschauungen, von denen sie zeugen, sich nicht erst in der Karolingerzeit bildeten. Ich stütze übrigens keinen Satz auf sie allein.

[1] Gregor spricht gewöhnlich von signum commovere; man hat dabei an Glocken zu denken; denn das signum wurde mittelst eines Strickes in Bewegung gesetzt, de virt. Mart. I, 28. Vgl. o. S. 13 Anm. 4. Auch sonst begegnet signum in dieser Bedeutung, s. z. B. Vit. Gaug. 2 S. 652, Vita Lupi ep. Sen. 9 S. 181, V. Adelph. 4 S. 226, V. Elig. II, 21 S. 713.

[2] H. Fr. III, 15: Signum ad matutinus motum est, erat enim dies dominica. VI, 25: Cum . . . signum commutum fuisset, et populus surgens ad ecclesiam conveniret; de virt Mart. II, 11; in glor. conf. 64; 102. Ven. Fort. V. Germ. Par. 3 von Scupilio, einem Verwandten des Germanus, und diesem: Qui cum fere mille passus longe a vico consisterent, iugiter ad matutinos currebant, ducti fidei calore per tempestatem per hiemem.

[3] Er wird vor einem Mordanschlag gewarnt, der beim Gang zur Matutin auf ihn gemacht werden sollte. Greg. Tur. H. Fr. VII, 18.

[4] Ib. VII, 8.

[5] Vit. Caes. Arel. I, 15 S. 462; 59 S. 481.

[6] Ven. Fort. Carm. X, 18 v. 1; 17 v. 31 nach der Vermutung von W. Meyer S. 130.

[7] Ders. Carm. III, 9 S. 59. Hier wird Ostern gefeiert als Nobilitas anni, mensum decus, arma dierum, horarum splendor, scripula, puncta fovens.

[8] Greg. Turon. de virt. Julian. 28, vgl. H. Fr. VIII, 21. Jon. vit. Joh.

Wenn die erste Synod von Orléans forderte, daß an den Rogationstagen Knechte und Mägde von aller Arbeit frei seien, damit die gesamte Gemeinde an den Bittgängen teilnehmen könne[1], so sieht man, wie selbstverständlich es war, daß die Freien in diesen Prozessionen mitzogen. Die im Hauptgottesdienst anwesende Gemeinde genoß als solche das heilige Abendmahl: es fiel auf, wenn jemand nicht kommunizierte[2]; die Verweigerung des Abendmahls aber empfanden auch verworfene Menschen hart[3]. Daß eine Frau, die täglich die Messe besuchte, nicht jedesmal das Sakrament sich reichen ließ, wird ausdrücklich erwähnt[4]. Bedenken gegen den täglichen Abendmahlsempfang der Laien findet man erst in der Karolingerzeit[5].

Aus der allgemeinen Beteiligung am Gottesdienst erklärt sich die starke Vermehrung der kirchlichen Gebäude während des sechsten Jahrhunderts[6]. Aber auch an sich zeigt der Eifer, mit dem neue Kirchen gebaut wurden, daß das Volk sich freute, christlich zu sein. Man wollte überall ein Gotteshaus in der Nähe haben:

---

Reom. 2 S. 507. Über die Weise der Feier Greg. Tur In glor. mart. 85: Lecta igitur passione cum reliquis lectionibus, quas canon sacerdotalis invexit, tempus ad sacrificium offerendum advenit. Vit. Nicet. Lugd. 1 S. 521. Vgl. für die spätere Zeit Vit. Theodulfi 1, A. S. Mab. I S. 328: Fit concursus fidelium christianorum, resonant choris alternantibus laudes psalmorum, recitantur eorundem virtutum merita etc. Diese Vita ist frühestens im 9. Jahrhundert geschrieben: der Verfasser erklärt die Bezeichnung Austrasier und rechnet Rheims nicht zu Austrasien.

[1] Can. 27. Vgl. über die allgemeine Beteiligung an den Bittgängen V. Arnulf. 10 S. 435; V. Nicet. Lugd. 6 S. 522; V. Gauger. 8 S. 654; Greg. Tur. H. Fr. IX, 6.

[2] Ein spanischer Gesandter, der sich als Katholik ausgab, wurde daran als Arianer erkannt, daß er zwar in die Messe ging, sed neque pacem cum nostris fecit neque de sacrificiis sacris communicavit, Greg. Tur. H. Fr. VI, 40, vgl. X, 8; vit. patr. 17, 2; Ven. Fort. in der Auslegung der 4. Bitte (Carm. X, 1): Quod cotidianum panem petimus, hoc insinuare videtur, ut communionem eius corporis, si est possibile, omnibus diebus reverenter sumamus. Jonas, V. Columb. II, 16 S. 135. Noch can. 1 der Synode von Nantes aus dem 9. Jahrh. setzt voraus, daß jeder in der Messe Anwesende auch kommuniziert. Mans. XVIII S. 166. Über die Synode s. u.

[3] Greg. Tur. H. Fr. V, 14; X, 8.

[4] Id. in glor. conf. 64.

[5] In den Eligius von Noyon zugeschriebenen Predigten, s. Hom. 8: Et illud a multis quaeritur, si quotidie quilibet fidelis debeat corpus et sanguinem Christi accipere, an se aliquibus diebus a tanto sacramento subtrahere, Bibl. max. t. XII S. 311 H.

[6] Darüber die Nachweise unten.

deshalb richteten reiche Familien Kapellen in ihren Häusern ein, und ließen die Grundherren auf ihren Gütern Kirchen erbauen[1].

Der Besuch des Gottesdienstes ist nicht das einzige Stück christlicher Sitte, das man wahrnimmt: sie beherrscht das ganze Leben. Man betete, ehe man sich zu Tisch setzte; man trank nicht einen Becher Wasser, ohne das Kreuzeszeichen darüber zu machen[2]; an Verlöbnis[3] und Eheschließung[4] knüpften sich kirchliche Handlungen; der Todkranke ließ sich das hl. Abendmahl als Wegzehrung reichen[5]; den Leichnam geleiteten psallierende Kleriker zum Grabe, hier sprach der Bischof ein Gebet[6]. Die Frage nach der kirchlichen Beerdigung der Selbstmörder hat schon das sechste Jahrhundert beschäftigt[7]. Überhaupt, in jedem wichtigen Momente drängte sich den Beteiligten ein Gebet auf die Lippen: sogar ein

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. X, 8. Ven. Fort. V. Germ. Par. 59 S. 23. V. Arnulf. 25 S. 443. Von Audoen von Rouen rühmt einer seiner Biographen, daß er basilicas agrarias erbaut habe (vit. Aud. 36 Anal. Boll. V S. 113). Da die vita indes der Karolingerzeit angehört, so hat die Nachricht nicht viel Gewicht. Syn. Aurel. IV (541) c. 7. 26. 33.

[2] Greg. Tur. H. Fr. VI, 5; in glor. mart. 79; V. Rustic. 13 S. 346. Als Verfasser dieser Biographie nennt sich der Presbyter Florentius von Trois-Châteaux; er erhebt nicht den Anspruch eigener Kenntnis, sondern wiederholt nur, was die Bestellerin seiner Arbeit, die Äbtissin Celsa, und andere berichteten. Krusch läßt ihn erst im 9. Jahrh. schreiben, hält auch den Namen für eine Maske.

[3] Greg. Tur. H. Fr. X, 16: De sponsalibus quoque ait, coram pontifice, clero vel senioribus pro neptae sua orfanola arras accepisse.

[4] V. Caes. Arel. I, 59 S. 481: Statuit regulariter, ut nubentes ob reverentiam benedictionis ante triduum coniunctionis eorum eis benedictio in basilica donetur. V. Amatoris c. 4, A. S. Boll. Mai. I, 52; Amator gehört an das Ende des 4. Jahrh., die vita ist jedoch Aunachar von Auxerre gewidmet, also gegen Ende des 6. Jahrh. verfaßt. Ob Greg. Tur. H. Fr. V, 18 als weiterer Beleg angeführt werden darf, ist mir zweifelhaft.

[5] Vita Geretr. 7 S. 463: Sacratissimum Christi corporis et sanguinis viaticum accepit.

[6] Greg. Tur. de glor. conf. 104, vgl. H. Fr. VI, 46. Ven. Fort. Carm. X, 2 von einer verstorbenen Jungfrau: Diverso cantico non toro traditur sed sepulchro. Vita Adelph. 5 S. 227.

[7] Greg. Tur. H. Fr. IV, 39: der comes Palladius, der sich selbst getötet hatte, wurde im Kloster Cournon beigesetzt, sed non iuxta christianorum cadavera positus, sed missarum solemnia non meruit. Vgl. Conc. Autiss. 573—603 can. 17: Quicunque se propria voluntate aut in aqua iactaverit aut collum ligaverit aut de arbore praecipitaverit aut ferrum percusserit aut qualibet occasione voluntate se morti tradiderit, istorum oblata non recipiatur.

Mann wie Guntchram Boso rief im Kampf um das Leben Gott und die große Kraft des heiligen Martin an[1].

Es ist offenbar, daß ein religiöses Element im Volksleben vorhanden war, bewußt oder unbewußt erkannte jedermann seine Berechtigung an. Dadurch unterscheidet sich die fränkische Zeit von dem vorhergehenden Jahrhundert. Wie wir sahen, war damals die Religion Sache einer Minorität; nun war es selbstverständlich, daß sie jedermann anging. So unproduktiv das Zeitalter in theologischer Hinsicht war, so sprachen und reflektierten jetzt doch nicht mehr die Kleriker allein über theologische Dinge. König Chilperich hatte gewiß keine Ahnung von der Entwicklung des trinitarischen Dogmas; aber mit dem lebhaften Gefühl eines resoluten Verstandes für die Schwierigkeiten der kirchlichen Formeln hielt er sich für berufen, Bestimmungen über die Trinitätslehre zu treffen[2]; Gebete für die Messe und Hymnen hat er wirklich verfaßt[3].

Die Frage ist nun aber, von welcher religiösen Anschauung die kirchliche Sitte getragen wurde. Wir müssen hierauf unsere Untersuchung richten.

Es berührt seltsam und ist doch eigentlich sehr wohl begreiflich, daß die Männer, die auf ihre Kraft zu trotzen gewohnt waren, von dem Gefühl der Machtlosigkeit des Menschen den Kräften der unsichtbaren Welt gegenüber sich tief durchdrungen zeigen: hier erkannten sie eine Macht, mit der sie nicht ringen, die sie nicht überwältigen konnten. Ha, sagte der sterbende Chlothachar I., wie gewaltig muß jener himmlische König sein, der so mächtige Könige tötet[4]. Diese Empfindung war allgemein. In einer der ältesten fränkischen Formeln ist sie ausgesprochen in Worten, die mehr gestammelt, als gesprochen sind, die aber deshalb um so ergreifender wirken[5]; sie klingt wieder in dem Testamente des Abts Aridius[6]; sie erfüllt Gregor von Tours, auch der sanguinische Venantius wird von ihr ergriffen, wenn er das tragische Geschick Galswindes be-

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. V, 25.

[2] Ib. V, 44; vgl. o. S. 158 u. 159.

[3] Ib. VI, 46.

[4] Ib. IV, 21.

[5] Form. Arvern. 3 M.G. Form. S. 30: Metuens casum fragilitatis, et dum fragilitas humanum genus pertimescit, ultimum vite temporibus ventura, oportet, ut non inveniat unumquemque inparatum etc. Vgl. Marculf II, 4 S. 76.

[6] Pard. I S. 137: Metuentes casus fragilitatis humanae, ne nos subito repentina mortis praeveniret occasio. Auch wenn das Testament gefälscht ist, kann die Stelle citiert werden, da der Fälscher eine merowingische Formel benützte.

klagt[1]. Und das ist nur natürlich. Die Zeit mit ihrem oft so jähen Glückswechsel mußte einem kräftig empfindenden Geschlecht das Gefühl der Unsicherheit alles Irdischen aufdrängen. Frappant ist aber wieder der Unterschied zwischen der fränkischen und der römischen Zeit. In dieser wurde alle Tatkraft dadurch gelähmt, daß man erkannte, das Leben sei nichts als Rauch und Schatten: nicht so bei den Franken: sie wollten das flüchtige Leben gleichsam festhalten, gebrauchen. Das Bewußtsein von der Unsicherheit des Irdischen führte sie nur zu der Einsicht, daß der Mensch Gott, dem Herrn des Lebens, verpflichtet ist. Im Sturm der Leidenschaft ist diese Überzeugung unzähligemale übertönt worden, aber vorhanden war sie, und in Zweifel gezogen wurde sie von niemand: die Stimmung der Könige und des Volks ist hier die gleiche. Wenn Childebert I. einmal äußert, Bischof Germanus von Paris habe ihn daran gemahnt, daß wir, so lange wir in dieser Welt wohnen, immer an die zukünftige denken müssen[2], so spricht er damit die religiöse Grundansicht aller seiner Zeitgenossen aus. Dieselbe Wahrheit predigte Aurelian von Arles dem Austrasierkönig Theudebert I.: die törichten Schmeicheleien, mit denen er ihn überhäuft, finden ein fast unerwartetes Ende in dem Satz: Ein christlicher Fürst ist Gott eine Verantwortung schuldig, deren Ernst man nicht ermessen kann: bedenke deshalb immer den Tag des Gerichts, den Tag des unaussprechlichen Schreckens[3]. Der furchtbare Chlothachar I. macht nicht den Eindruck, als ob gerade bei ihm solche Anschauungen von Einfluß gewesen wären: sie waren es doch. Als in seinem Krieg gegen die Sachsen diese seine Forderungen zugestanden, war er im Gegensatz zu seinem Heere zum Frieden bereit: er hatte keinen Mut zur Fortsetzung des Kriegs, da er ihn nun für ungerecht hielt, und im ungerechten Krieg erwartete er sicher eine Niederlage[4]. Als er zu Jahren gekommen war, suchte er das Grab des heiligen Martin in Tours auf; da überdachte er seine Sünden, was er unbedacht getan und unvernünftig begangen habe, und flehte mit

---

[1] Carm. VI, 5:

Casibus incertis rerum fortuna rotatur
  Nec figit stabilem pendula vita pedem.
Semper in ambiguo saeclum rota lubrica volvit
  Et fragili glacie lapsibus itur iter.
Nulli certa dies, nulli est sua certior hora:
  Sic sumus in statu debiliore vitro.

[2] Diplom für die Kirche von Paris, M.G. Dipl. I S. 5 Nr. 3.

[3] Epist. Austr. 10 S. 125. Vgl. den Brief des Desiderius von Cahors an Sigibert III. (Desid. ep. I, 3 S. 194).

[4] Greg. Tur. H. Fr. IV, 14.

großem Ernste um die Fürbitte des Heiligen für seine Schulden[1]. Ähnliche Züge fehlten selbst bei der Königin Fredegunde nicht: im Tode ihrer Kinder sah das verbrecherische Weib Gottes Gericht über die eigenen Sünden: durch die Tränen der Armen, den Jammer der Witwen, das Seufzen der Waisen seien sie getötet worden[2].

Am lebendigsten war diese nicht eigentlich christliche, aber doch religiöse Anschauung der Dinge bei König Guntchram. Bei den verschiedensten Anlässen hat er sich in diesem Sinne geäußert[3]. Und was er bei Gregor von Tours sagt, ist nicht etwa Zutat des theologischen Geschichtschreibers; es stimmt völlig überein mit den Überzeugungen, die der König selbst in seinem Edikte ausspricht: „Dadurch glauben wir den Herrn der höchsten Majestät, durch dessen Herrschaft alles gelenkt wird, zu versöhnen, daß wir unter unserem Volke gerechtes Recht wahren; jener fromme Vater und Herr, der gewohnt ist, die menschliche Schwachheit allezeit durch seine Hilfe zu unterstützen, wird um so mehr das gnädig gewähren, was alle bedürfen, wenn er merkt, daß sie den Mahnungen seiner Gebote nachkommen"[4]. Von diesem Gesichtspunkt aus sah Guntchram den Grund seiner Niederlagen in den Untaten seines Heeres, die Ursache des Todes Chilperichs in seinen Verbrechen[5].

Gerade weil die merowingischen Fürsten höchst wahrscheinlich unter dem sittlichen Durchschnitt der Zeit standen, ist bemerkenswert, daß sich diese Ansichten bei ihnen finden: es zeigt, daß sie allgemein waren. So begegnet man ihnen denn auch überall. Gregors ganze Geschichtschreibung ist beherrscht von der Überzeugung, daß der Mensch für all sein Tun und Lassen Gott verantwortlich ist, und daß das Schicksal der einzelnen wie das der Völker geregelt wird nach dem Gesetz von Schuld und Strafe: er erinnert in diesem Punkte an die Geschichtschreiber des Alten Testaments. So weit wir sehen können, sprach er aus, was jedermann dachte. Als er einstmals mit dem Bischof Salvius von Albi Chilperichs Hof verließ, fragte ihn dieser: Siehst du über diesem Hause, was ich erblicke? Er verstand die Frage nicht und antwortete: Ja, ich sehe das Überdach, das der König kürzlich anbringen ließ. Jener aber seufzte tief und sprach: Ich sehe das ent-

---

[1] Ib. IV, 21, vgl. IV, 2.

[2] Ib. V, 34, vgl. VI, 3.

[3] Ib. VIII, 2 ff., Gregor berichtet hier als Teilnehmer der Gespräche; vgl. V, 17; VII, 33; VIII, 30; IX, 11, 20.

[4] M.G. Cap. reg. Fr. S. 11.

[5] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 30; 5.

blößte Schwert des göttlichen Zorns über diesem Hause schweben [1] Das über den Steuerdruck empörte Volk in Trier sah Gottes Gericht darin, daß es ihm gelang Parthenius zu entdecken [2]. Als der Dux Amalo von einem Mädchen, das er hatte vergewaltigen wollen, tödlich getroffen wurde, schützte er es vor seinen Dienern. Laßt sie doch, sprach er, denn ich habe gesündigt. Mit diesen Worten ist er gestorben [3]. Der früher erwähnte Referendar Marcus hat seine letzten Lebenstage als Büßer zugebracht [4]. Von einem gewissen Godinus, den Gregor als Verräter an seinem Herrn, König Sigibert, bezeichnet, ist eine Schenkungsurkunde für S. Benignus in Dijon auf uns gekommen: er wollte durch seine Stiftung Sühnung seiner Sünden erlangen [5]; ein gewisser Girard überließ Güter an das Kloster S. Peter in Lyon, um seine und seiner Verwandten Seelen zu erlösen [6].

Wenn man solche Äußerungen richtig würdigen will, so darf man sie nicht neben die Aussprüche des Apostels Paulus über die Sündenvergebung stellen, sondern etwa neben die kalten Worte, mit denen Ausonius die Frage offen läßt, ob es ein Leben nach dem Tode gibt. Dann ist der Unterschied zwischen dem letzten römischen und dem ersten fränkischen Jahrhundert wieder augenfällig: dort kein religiöses Bedürfnis, hier ein sehr bestimmt empfundenes. Deshalb war die fränkische Welt trotz aller Frevel, die sie erfüllten, nicht irreligiös. Freilich war die Frömmigkeit roh im höchsten Grade, sie enthielt einen starken Zusatz von Aberglauben oder wie man es sonst nennen mag, aber sie war doch vorhanden und bewies sich als wirksam.

Wir verfolgen ihre Äußerungen weiter. Die Voraussetzung für die sittliche Beurteilung des Lebens war, wie leicht ersichtlich, die bestimmte Überzeugung von dem unausgesetzten Einwirken Gottes auf die irdischen Dinge. Sie war den Menschen dieser Zeit

---

[1] Ib. V, 50.

[2] Ib. III, 36, s. o. S. 177.

[3] Ib. IX, 27; vgl. das Ende des comes Nanthinus, ib. V, 36.

[4] Ib. VI, 28: Post congregatus de iniquis discriptionibus thesauros, subito latere dolore detentus, caput totundit atque poenetentiam accipiens spiritum exalavit, vgl. den ähnlichen Vorgang V, 25. Der Eintritt in den Stand der Büßer wird auch sonst erwähnt, vgl. Conc. Aurel. I a. 511 can. 11; Aur. III a. 538 can 27 f.; Elus. a. 551 can. 1.

[5] Pard. I S. 146: Pro ablatione peccatorum nostrorum et pro Dei amore. Die Urkunde ist i. J. 579 ausgestellt; vgl. über Godinus Greg. Tur. H. Fr. V, 3.

[6] Pard. I S. 157: Pro redemptione animas nostras vel parentum nostrorum; die Urkunde stammt aus d. J. 587.

so natürlich, daß wir Aussprüche hören, die uns frevelhaft klingen, ohne daß sie so gemeint waren: ein dem Bischof Nicetius von Lyon feindlicher Diakon dankt Gott, daß er den Tod des Bischofs erlebt habe[1]. Man kann den Glauben, daß Leben und Sterben in Gottes Hand stehen, nicht stärker aussprechen. Aus derselben Überzeugung entsprang die Zuversicht zur Gebetserhörung und das große Gewicht, das jedermann auf die Fürbitte anderer legte[2]. Sie bildete auch den Hintergrund für den allgemein angenommenen Aberglauben, daß zufällig gelesene Schriftstellen das göttliche Urteil über Personen oder Handlungen aussprechen[3]. Besonders hängt der ungemein starke und überall verbreitete Wunderglaube auf das engste mit ihr zusammen[4].

Er ist nicht eigentlich eine neue Erscheinung. Man findet ihn zuerst heimisch in den asketischen Kreisen des Ostens; der überreizten Phantasie der orientalischen Mönche verschwand die Grenzlinie zwischen dem Wirklichen und dem Vorgestellten. In Gallien begegnet man ihm bei den Jüngern Martins von Tours; ihre Begeisterung für den geliebten Meister stellte ihn auch in dieser Hinsicht den Aposteln gleich. Neu ist nur, daß der Wunderglaube jetzt allgemein herrschend wird, und daß man nicht mehr nur an Wunder glaubt, die einzelne Heilige vollbrachten oder erlebten, sondern daß jedermann selbst Wunder schaut und erlebt. Die eigene Erfahrung schien die Berichte über die Wunder der Heiligen zu bestätigen, und diese wieder boten die Gewähr dafür, daß nichts so unglaubwürdig ist, was nicht wirklich sein kann[5] Bemerkens-

---

[1] Greg. Tur. H. Fr. IV, 36.

[2] Vgl. Ebner, Die klösterl. Gebets-Verbrüderungen, Regensburg 1890, S. 20 ff.

[3] Vgl. z. B. Greg. Tur. H. Fr. IV, 16; V, 14; V, 49; Conc. Aurel. I a. 511 can. 30.

[4] Ich beabsichtige nicht, die verschiedenen Arten von Wundern, die berichtet werden, zusammenzustellen und durch einzelne Beispiele anschaulich zu machen. Das ist durch Löbell (Greg. v. Tours 2. Aufl. S. 222 ff.) bereits geschehen. Noch weniger werde ich mich auf den glatten Boden natürlicher Wundererklärung begeben, wie sie von Ebrard für die Wunder der „Culdeer“ versucht worden ist (Iroschott. Missionskirche S. 267 ff.). Auch in den Fällen, in welchen einem Wunder ein wirklicher Vorgang zu Grunde lag, ist es beinahe immer unmöglich zu konstatieren, was dieses Ereignis war. Und wäre es möglich, welchen Gewinn hätte die Geschichte von der Kenntnis etlicher mißverstandener Zufälle? Worauf es mir ankommt, ist vielmehr, die Stärke des Wunderglaubens nachzuweisen und seine Wurzeln bloßzulegen.

[5] Vit. Marii Bodan. 9 A. S. Mab. I S. 100: Si quis non credit, quod aliquando silvestres bestiae ferocitate deposita iustorum utilitatibus noverunt

wert ist dabei und charakteristisch für die Stärke des Wunderglaubens, daß man im sechsten Jahrhundert ebenso gut wußte als gegenwärtig, daß viele Wundererzählungen erdichtet seien, daß man deshalb keineswegs alles Wunderbare zu glauben bereit war, und daß man gleichwohl auf Schritt und Tritt Wundern begegnete.

Hierfür ein paar Beispiele. In der Nähe von Troyes stand ein kleines Oratorium, das einem Märtyrer Patroclus geweiht war. Den Dienst bei demselben versah ein Lektor, die Verehrung des Volkes für den Heiligen war aber nicht sonderlich lebhaft. denn man wußte von ihm nichts als seinen Namen. Nun geschah es, daß der Lektor eines Tags einen fremden Wanderer gastfreundlich aufnahm; durch diesen erhielt er, was er lange vergeblich gewünscht, die Leidensgeschichte seines Heiligen. Er brachte die Nacht damit zu, sie abzuschreiben, voll Freude eilte er am nächsten Morgen nach Troyes, um dem Bischof von seinem Funde Mitteilung zu machen. Dieser aber war wenig erfreut; er vermutete sofort, was jetzt jedermann vermuten würde, daß die Passio nebst dem unbekannten Pilger eine Erfindung des Lektors sei, und er verbarg diesem seinen Verdacht nicht[1]. Hier also das ausgesprochenste Mißtrauen gegen die namenlosen und wunderreichen Heiligenbiographien; und doch erlebte man dasselbe, was die alten Heiligen erlebt haben sollten. Auch sittliche Bedenken gegen die Wunder

famulari, audiat Paulo primo eremitae leones sepulturam fecisse et s. Mariae Aegyptiacae. Die Vita will Auszug einer älteren Biographie sein, deren Verfasser der Patricius Dynamius war, c. 10 S. 100. Manitius hat in den Mitt. des Inst. f. Öst. GF. 18 S. 225 ff. erinnert, daß wir von zwei Männern dieses Namens wissen, Großvater und Enkel. Über den ersteren besitzen wir die von dem letzteren verfaßte Grabschrift, Aviti opp. S. 194 Nr. 21, außerdem von ihm einen, vielleicht zwei Briefe, M.G. Ep. III S. 127 u. 130, die der Mitte des 6. Jahr.'s angehören mögen. Der Enkel wird von Gregor als rector Provinciae bezeichnet, H. Fr. VI, 7 S. 253 u. 11 S. 255; aus den Briefen Gregors d. Gr. ergibt sich, daß er Leiter der Verwaltung des römischen Kirchenguts in Frankreich war, Reg. III, 33; IV, 37; VI, 6; VII, 12 u. 33. Die Notizen beider Schriftsteller zeigen ihn von 581—597 tätig. Die Grabschrift seines Großvaters ist nicht das einzige, was er geschrieben hat. Er war mit Venantius Fortunatus befreundet, Carm. VI, 9 u. 10 S. 149 ff., und machte Gedichte wie dieser, 10 v. 57. Eines davon, ein Lob Lerinums, hat sich erhalten, Manitius S. 230 f. Es ist also nicht unmöglich, daß er eine Biographie des provencalischen Abts schrieb; auch die Biographie des Abts Maximus von Lerinum trägt seinen Namen, Migne Bd. 80 S. 31 ff. Aber ebenso möglich ist, daß sein Name nur vorgeschoben wurde, um jüngeren Machwerken Ansehen zu verleihen.

[1] Greg. Tur. in glor. mart. 63 S. 531. Der zweifelnde Bischof wird natürlich schließlich überführt, daß sein Mißtrauen unbegründet gewesen sei.

fehlten nicht ganz. Von einem Abte seiner Zeit erzählt Gregor von Tours, daß er einen jungen Mönch, der ein Wunder verrichtet zu haben glaubte, deshalb streng züchtigen ließ. Du mußt, mein Sohn, sagte er zu ihm, in der Furcht und im Dienste Gottes demütig wachsen, nicht mit Vorzeichen und Wunderkräften großtun[1]. Gregor selbst, der hunderte von Wundern berichtet, war nicht schlechthin gläubig; er hatte dann und wann eine Anwandlung von Skepsis, die wunderbare Ölvermehrung im Kloster des h. Kreuzes zu Poitiers z. B. hielt er lange Zeit für ein Märlein[2]. Daß der Wunderglaube des Volks von allerlei Betrügern ausgebeutet wurde, wußte er sehr wohl; er erzählt etliche drastische Beispiele[3]. Ebenso andere Männer dieser Zeit. Bei Wunderheilungen lag der Gedanke an fingierte Krankheiten dem sechsten Jahrhundert so nahe wie der Gegenwart[4]. Und in einem Traumgesicht sah nicht jedermann sofort eine Erscheinung aus dem Jenseits, sondern eben einen Traum[5]; Gregor konnte gelegentlich über Unglaube gegen die Wunder klagen[6].

Aber diese Bedenken waren immer nur gegen einzelne Vor-

---

[1] Id. H. Fr. IV, 34; vgl. Jonas, Vita Joh. Reom. 16 Scr. rer Mer. III S. 514.

[2] In glor. mart. 5. Er berichtet dabei, wie er zum Glauben an das Unmögliche bekehrt wurde.

[3] H. Fr. IX, 6: Fuit eo anno (587) in urbe Thoronica Desiderius nomine, qui se magnum quendam esse dicebat, adserens se multa posse facere signa. Nam et nuncius inter se atque Petrum Paulumque apostolos discurrere iactitabat; ad quem, quia praesens non eram, rusticitas populi multa confluxerat, deferentes secum caecos et debiles, quos non sanctitate sanare sed errore nigromantici ingenii quaerebat inludere. Etwas später trat ein Mensch aus Bourges im Gevaudan auf (ib. X, 25), proferens se magnum ac profiteri se non metuens Christum, adsumtam secum mulierem quendam pro sorore, quam Maria vocitari fecit. Confluebat ad eum multitudo populi exhibens infirmos quos contingens sanitati reddebat . . . Seducta est autem per eum multitudo immensa populi et non solum rusticiores, verum etiam sacerdotes eclesiastici. Sequebantur autem eum amplius tria milia populi. Bemerkenswert ist im folgenden der ausgesprochene Gegensatz gegen die Bischöfe wie gegen die Besitzenden, und — eine Analogie späterer Erscheinungen — das Auftreten seiner Boten: Mittens ante se nuntios, homines nudo corpore saltantes atque ludentes, qui adventum eius adnunciarent. Ein Abgesandter des Bischofs Aurelius von Le Velay brachte ihn um; seine Anhänger hielten zum Teil auch nach seinem Tode an der Überzeugung fest, er sei Christus.

[4] Vgl. Nicetius, ep. Austr. 8 S. 121.

[5] Greg. Tur. H. Fr. IV, 36.

[6] Greg. Tur. Vit. ptr. 17 praef.; de virt. s. Mart. II, 32.

kommnisse gerichtet; im allgemeinen war man so fest überzeugt, es geschehen Wunder, daß man der Nachricht über ein Wunder mehr glaubte als den eigenen Augen. Gregor war in seinen Jugendjahren einmal im Gottesdienst einer Dorfkirche bei Clermont anwesend: der Diakon, der das Hostiengefäß zum Altar zu bringen hatte, stand im Rufe, daß er sich ein fleischliches Vergehen habe zu schulden kommen lassen. Deshalb, so erzählt Gregor, ließ sich das heilige Gefäß von dem Unreinen nicht berühren: es schwebte in der Luft vor ihm her zum Altare. Das Wunder wurde jedoch nicht von allen Anwesenden, sondern nur von vier Personen wahrgenommen: einem Priester und drei Frauen, unter ihnen Gregors Mutter. Gregor schließt seine Erzählung mit den Worten: „Ich war damals bei dieser Festlichkeit anwesend; aber dies zu schauen ward ich nicht gewürdigt". Der Gedanke, ob nicht er das Wirkliche gesehen und seine Mutter sich getäuscht habe, kam ihm nicht in den Sinn[1].

Daß nicht die Geschichtschreiber den Schein erwecken, der Wunderglaube sei allgemein gewesen, sondern daß er dies wirklich war, sieht man aus den wenigen erhaltenen Dokumenten. Paulin von Périgueux bedankt sich in einem Briefe und einem Gedichte bei Bischof Perpetuus von Tours, daß er einen jungen Verwandten wunderbar geheilt habe[2], und König Childebert I. erzählt in einem Diplome für die Kirche von Paris, daß ihn Bischof Germanus auf wunderbare Weise durch Gebet und Handauflegung gesund machte, nachdem viele Ärzte ihn vergeblich zu heilen versucht hatten[3].

Jedermann glaubte Wunder zu schauen und zu erleben. Wo lag der Grund dieser Überzeugung?

Vor allen Dingen darin, daß Gott für diese Zeit nicht ein Begriff, sondern eine überall mithandelnde Person war. Es ist höchst bezeichnend, daß Gregor von Tours von Zufall nichts wissen wollte: jedes Ereignis trägt einen unmittelbar göttlichen Zweck in sich[4]. Deshalb fielen Vorfälle, in welchen man zu andern Zeiten

[1] In glor. mart. 85. Auch der Verf. der V. Adelph. wird dadurch nicht gestört, daß ein Wunder nur von einem einzigen Anwesenden beobachtet wurde, 7 S. 227. Mit komischer Naivität erzählt der Biograph des Bischofs Samson von Dol in der Bretagne, daß ein Wunder, das bei der Diakonenweihe Samsons geschah, niemand in der Kirche wunder nahm, weil es niemand sah als der Bischof und zwei Kleriker (c. 13 A. S. Mab. I S. 158).

[2] CSEL XVI S. 160 f.

[3] M.G. Dipl. I S. 5 Nr. 3.

[4] H. Fr. IV, 48. Gregor erzählt, wie eine Anzahl Franken, die das Kloster Latta geplündert hatten, zu Grunde ging und nur einer, der die

nur ein zufälliges Zusammentreffen erblicken würde, unter den Begriff Wunder. Daß ein überfüllter Kahn, in dem sich Gregor mit Reliquien des h. Martin befand, nicht unterging, ist ein Wunder[1]. Daß die Diebe, welche dem Abte Marius von Bevon in Tours ein Pferd stahlen, in der Nacht keinen Ausgang aus der Stadt finden konnten, so daß Marius am Morgen sein Pferd wieder erhielt, ist ebenfalls ein Wunder[2]. Daß bei dem erfolglosen Zuge Childeberts I. gegen Clermont ein Nebel die Stadt verhüllte, ist wieder ein Wunder: Gott ließ den König die Stadt nicht sehen, da seine Sache ungerecht war[3]. Und daß bei der Bestattung einer Nonne ein Flug Tauben über der Bahre flog und sich auf dem Dach der Kirche niederließ, wird nicht anders beurteilt: die Jungfrau wird bei ihrem Scheiden aus der Welt durch einen himmlischen Leichenzug geehrt[4]. Das Eingreifen Gottes wird besonders provoziert, wenn die Frommen bedroht oder geschädigt sind[5]: wie sie wunderbar behütet werden[6], so werden ihre Widersacher wunderbar bestraft. Besonders lohnt sich die Rechtgläubigkeit: der Herr, liest man in der Vorrede zum dritten Buch der Geschichte der Franken, gibt denen, welche in Wahrheit an ihn glauben, wenn sie auch durch die Nachstellungen des Feindes einiges verlieren, dies hier hundertfach wieder, die Häretiker aber erlangen nichts, sondern was sie haben, wird ihnen genommen. Und dieser Satz wird an den Beispielen des Arius und Hilarius, des Chlodowech und Alarich bewiesen[7].

Dieselbe Anschauung von dem Wirken Gottes ist nur in

---

übrigen hatte zurückhalten wollen, gerettet wurde, und schließt: Quod si hoc quis fortuitu evenisse iudicat, cernat, unum insontem plurimis evasisse de noxiis.

[1] Ib. VIII, 14: Virtus domini adfuit non sine grande miraculo, ut cum usque labium impleta fuisset, mergi non possit.

[2] Vit. Marii 5 A. S. Mab. I S. 99. Das erwähnte Wunder hat sein Vorbild an Gregors Erzählung, de virt. Jul. 18 S. 572, und wurde mehrfach variiert, vgl. V. Launom. 14 A. S. Mab. I, 317; V. Ebrulf. 14 ib. S. 338 (karolingisch, wenn nicht jünger; s. den imperator c. 3); ein ähnlich zum Wunder gestempeltes Ereignis V. Germ. 2 S. 20.

[3] Greg. Tur. H. Fr. III, 9.

[4] Id. In gl. conf. 33; vgl. auch die Abnahme der Wildschweine in der Umgebung von Arles, V. Caes. I, 48 S. 475.

[5] Vgl. z. B. H. Fr. II, 23 u. 25; VIII, 20.

[6] Daß bissige Hunde den Knaben Präjekt nicht verletzen, wird als Wunder erzählt, Passio Praei. N.A. XVIII S. 641.

[7] Diese Überzeugung liegt auch in dem vielgetadelten Wort über das Glück, das Chlodowech bei allen seinen Unternehmungen hatte, H. Fr. II, 40.

anderer Richtung verwandt, wenn eine gewisse Abneigung gegen die ärztliche Kunst zu bemerken ist: sie erscheint gleichsam als Konkurrentin der göttlichen Wundermacht. So dachte sehr bestimmt Gregor von Tours[1]; auch Venantius Fortunatus[2] und der unbekannte Verfasser der Biographie Leobins von Chartres[3] lassen die Wunderkraft ihrer Heiligen über die versagende Kunst der Ärzte triumphieren. König Childebert war von dieser Ansicht jedenfalls nicht weit entfernt[4].

Eine zweite Wurzel des Wunderglaubens ist die Zuversicht auf die Gebetserhörung. Zeugnis davon gibt jede Heiligenbiographie. Nichts ist gewöhnlicher, als daß der Heilige, wenn jeder andere Rat fehlt, „die gewohnte Waffe des Gebets" ergreift. Sie hilft regelmäßig: durch ihr Gebet heilen Leobin von Chartres, Sulpicius von Bourges, Gaugerich von Cambrai und unzählige andere Gottesmänner die Kranken, durch das Gebet werden Brände gelöscht und Stürme gestillt, Gefangene befreit, Wildschweine und Wespen verscheucht, Tote erweckt und Dämonen vertrieben; dem Betenden wird der rechte Ort für eine mönchische Niederlassung geoffenbart[5]. Gregor von Tours war durchdrungen von dieser Überzeugung: das Gebet Chrodechildes machte Chlodomer gesund; Orléans wurde

---

[1] H. Fr. V, 6 wird erzählt, daß ein Archidiakonus von Bourges, Leonastes, Hilfe für ein Augenleiden bei dem h. Martin in Tours suchte; als es anfing sich zu bessern, kehrte er nach Hause zurück und ließ sich von einem jüdischen Arzt weiter behandeln. Das von diesem angewandte Mittel, Blutentziehung, verschlechterte seinen Zustand wieder; er kehrte nach Tours zurück, aber der Heilige half ihm nun nicht mehr. Gregor urteilt: Perstiterat hic in sanitate, si Iudaeum non induxisset super divinam virtutem. Es ist aber nicht etwa nur Abneigung gegen den Juden, die hier laut wird; denn er schließt: Doceat unumquemque christianum haec causa, ut quando caelestem accipere meruerit medicinam, terrena non requirat studia. De virt. Mart. III, 60.

[2] Vgl. Vit. German. 60 S. 23.

[3] V. Leob. c. 11 S. 76.

[4] M.G. Dipl. I S. 5, vgl. oben S. 196.

[5] Ven. Fort. vit. Germ. 6 S. 13; 34 („caelum vim facit questibus"); 48: 62. V. Albin. 11 S. 30; 13. V. Patern. 17 S. 37. V. Caes. Axel. I, 22 S. 465; 41 S. 473; 48 S. 475. V. Geretr. 5 S. 458. V. Leob. 7; 19; 23 S. 75 ff. V. Sulp. 3 ff. S. 374. V. Gaug. 7 ff. S. 654 ff. Jüngere Zeugnisse: V. Marii 3 A. S. Mab. I S. 99. V. Maxim. Mic. 21; 25 ib. S. 569. V. Consort. 13 S. 237. Consortia ist die Tochter des bekannten Bischofs Eucherius von Lyon; der Verfasser der Biographie behauptet auf Grund mündlicher Nachrichten zu schreiben, die er von Bekannten der Consortia hatte, vgl. c. 11; er ist aber wenig glaubwürdig, s. die phantastische Notiz über die Bischofswahlen in Lyon c. 10 und die Angabe über Lothar I. c. 12.

durch das Gebet des Bischofs und Volks von den Hunnen gerettet, Bischof Mamertus löschte durch sein Gebet den Brand des Königspalastes in Vienne[1]. Diesen Glauben sprechen auch die Könige aus: Childebert bekannte, durch das Gebet des Bischofs Germanus geheilt zu sein[2], Radegunde mahnte ihre Nonnen zu unablässigem Gebet für die fränkischen Könige[3]. Es ist durchaus nicht unglaublich, daß Chlothachar I. und Childebert I. die Belagerung von Saragossa aufhoben, als sie hörten, daß die Eingeschlossenen Bittgänge veranstaltet hätten[4].

Verwandt ist, daß das Vertrauen auf die Verheißungen Christi den Glauben an die Wunder schuf. Hatte er nicht verheißen, daß, wer an ihn glaubt, die Werke auch tun wird, die er tat? Zweifel an den neuen Wundern erschien wie Unglaube gegen das Wort des Herrn[5]. „Ist es zu verwundern, so reflektiert der Verfasser der Biographie des h. Lifardus, daß dem eine Heilung zu vollbringen geschenkt ward, dessen Herz verwandelt in einen Gott wohlgefälligen Tempel überreich war an der göttlichen Gnade? Jenen Heiligen ist auch er zu vergleichen, denen der Herr verheißen hat, daß sie die Hände auf die Kranken legen und sie gesund machen würden“[6]. Wenn auf diese Weise das buchstäbliche Verständnis der Schriftworte zur Annahme von Wundern führte, so nicht minder die allegorische Schriftauslegung: das Motiv für den Glauben an die Drachentötungen liest man in derselben Lebensbeschreibung: daß Lifardus eine Schlange tötete, erklärt der Verfasser dahin, daß der, welcher durch die Schlange den ersten Menschen betrogen hat, in der Schlange von dem Menschen besiegt worden ist[7]. Sehr nahe lag auch die Vorstellung, daß Wunder, die in der h. Schrift erzählt sind, unter ähnlichen Verhältnissen sich wiederholen werden[8].

---

[1] H. Fr. II, 29; II, 7; 34, vgl. ferner II, 30; 37; III, 28; IV, 5; in glor. conf. 65; vit. ptr. 10, 1.

[2] M.G. Dipl. I S. 5; s. S. 196.

[3] Baudon. V. Radeg. II, 10 S. 384.

[4] Greg. Tur. H. Fr. III, 29.

[5] Vgl. Vita Caesar. Arel. II, 14 S. 489. Schon Sulp. Severus hatte den Gedanken ausgesprochen, Dial. I, 26, 5 S. 178 f., vgl. oben S. 54.

[6] C. 10. A. S. Mab. I S. 146. Lifard war Abt von Meung, Magdunum, in der Diözese Orléans. Sein Tod wird um 550—565 angesetzt. Die vit. Lif. ist ersichtlich jünger.

[7] Ibid. c. 8.

[8] Gregor erzählt aus seiner eigenen Kindheit ein hübsches Beispiel, In glor. conf. 39 S. 772. Vgl. auch Vit. ptr. 19, 3; Ven. Fort. V. Germ. 7 S. 13; V. Paterni 8 S. 35 und die dem Venantius ohne hinreichende Gründe

Konnte die Gegenwart der Wunder entbehren, da doch die Vergangenheit durch sie ausgezeichnet war? Ich meine, urteilte der Biograph des Bischofs Sulpicius von Bourges, daß von Anfang der Welt bis zu ihrem Ende an allen Orten und in allen Generationen von Gott erwählte Männer nicht gefehlt haben, in denen die Gnade des h. Geistes leuchtete und durch die der Herr Wunderzeichen vollbrachte[1]. Wie klein war endlich der Schritt von dem Wunsche nach wunderbarer Hilfe zu dem Versuch, ob nicht ein Wunder geschehen werde und zu der Vorstellung, daß der Versuch gelungen sei[2]!

Niemand wird bestreiten, daß in dem Wunderglauben die Schwäche der religiösen Anschauung dieser Zeit, ihre Durchsetzung mit abergläubigen Bestandteilen, an den Tag tritt; auch ist sicher, daß viele Wundergeschichten einfach in das Gebiet der Erfindung gehören. Eine Heiligenbiographie schien uuvollkommen und unerbaulich, wenn sie der Wunder entbehrte[3]: etliche Krankenheilungen, das Verlöschen eines Brandes auf des Heiligen Gebet, ein nicht von der Stelle zu bewegender Leichnam und dgl. durften nicht fehlen. Die Biographen bildeten die neuen Wunder älteren Erzählungen nach, übertrugen wohl auch einfach das, was von früheren Heiligen berichtetet wurde, auf spätere[4]. Daß an den Festen der Heiligen ihre Geschichten im Gottesdienst verlesen wurden, wirkte hier offenbar schädlich: es nötigte dazu, Wundertaten zu entdecken, und wenn sie fehlten, sie zu erfinden. Denn durch sie erwies sich der Heilige als ein echter Knecht Gottes[5]. Hier ist unleugbar die Grenzlinie zwischen der Wiedergabe einer irrigen Vorstellung und der Erzählung einer Unwahrheit oft genug überschritten worden[6].

---

zugeschriebene V. Leob. 20 S. 79. Der Verfasser scheint ein burgundischer Geistlicher gewesen zu sein, vgl. seine Parteinahme gegen die Franken (c. 5).

[1] Vita Sulp. Prol. S. 371.

[2] Vgl. den Bericht Gregors über die h. Criscentia, In glor. conf. 103.

[3] Vgl. Paulin von Périgueux Vita Mart. I, 8 ff. S. 19 und die vielen Nutzanwendungen Gregors von Tours, z. B. H. Fr. III, 12; de virt. Mart. I, 29 u. ö.

[4] Wie unbedenklich man bei diesen Übertragungen verfuhr, zeigt das Beispiel der Nonne Baudonivia, die vita Radeg. II, 8 S. 383 sogar ein Stück der Charakteristik der Königin Radegunde aus der Vita Caesar. I, 45 S. 474 herübergenommen hat. Vgl. Bernoulli S. 79 f. über die Berührungen von Fortunats V. Radeg. mit der V. Martini. Ich glaube doch, daß man eine schriftstellerische Abhängigkeit annehmen muß.

[5] Vgl. Greg. Tur. de virt. Mart. III, 8; in glor. conf. 85 f. u. ö. Ven. Fort. vita Alb. 7 S. 29; Baudon. vita Radeg. II, 10 S. 384 f.

[6] Es mögen noch niedrigere Motive gewirkt haben. Auf die Vermu-

Gleichwohl ist es nicht richtig, in dem Wunderglauben nur listigen Betrug auf der einen Seite und übergroße Torheit auf der andern zu erblicken. Wenn das vorhin Gesagte richtig ist, so war in diesem Aberglauben gerade das wirksam, was den besten religiösen Besitz der Zeit bildete: ein kräftiger, frischer Gottes- und Vorsehungsglaube. Man handelte mit dem Göttlichen nicht als mit einer Abstraktion oder einer Vorstellung, sondern als mit einer sehr realen Kraft. Diese Überzeugung war allgemein herrschend: Geistliche und Laien ohne Unterschied teilten sie; man kannte den Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen nicht. Das war vielleicht der wichtigste Umschwung, der durch die fränkische Eroberung auf religiösem Gebiete eingetreten ist. Was der letzten römischen Zeit vollständig mangelte, die Gleichheit der religiösen Anschauung, war wieder vorhanden. Es kam hierzu, indem das fränkische Volk die religiöse Unterweisung, welche ihm dargeboten wurde, lebhaft erfaßte und dadurch unmittelbar auf die römischen Zeitgenossen zurückwirkte. Höchst unvollkommen waren die religiösen Anschauungen, die sich so bildeten, ohne Zweifel, das Christliche, was in ihnen vorhanden war, war getrübt und verkümmert; aber übersehen wir nicht, daß es für die religiöse Entwicklung eines Volkes nicht nur darauf ankommt, daß es die Religion in möglichst reiner Gestalt besitzt, sondern ebensosehr, wenn nicht noch mehr darauf, daß das Religiöse Allgemeinbesitz, daß es von unmittelbarer Kraft ist.

Wir haben eben die Verehrung der Heiligen berührt. Auch sie bildete ein Element der religiösen Anschauung, das die fränkische

---

tung, daß Freunde der Wundertäter den Ruhm derselben gelegentlich zu sehr weltlichen Zwecken verbreiteten, führt Siseb. Vita Desid. Vienn. 8 S. 632. Bei den Kelten scheint die stark entwickelte nationale Eitelkeit ins Spiel gekommen zu sein; bezeichnend dafür sind die Lebensbeschreibungen Samsons von Dol, A. S. Mab. I S. 154 ff. und Anal. Boll. VI S. 79 ff. Endlich verdanken manche Wundergeschichten ihre Entstehung offenbar der volkstümlichen Lust am Humor; um so leichter werden sie Glauben gefunden haben. Das gilt von solchen Erzählungen wie der, daß der heilige Lifard einem Bettler, der seine alten Kleider versteckt, um von dem Heiligen einen neuen Rock geschenkt zu bekommen, die wunderbar entdeckten alten Lumpen zum Geschenke macht (c. 9). Ein Beispiel durchgeführter Satire scheint die Lebensbeschreibung des heiligen Goar zu sein, Scr. rer. Mer. IV S. 411 ff., welche ernsthaft zu nehmen doch kaum möglich ist. Hier überall sind die Erzähler der Wunder dem Gebiete der bewußten Erfindung viel näher, als wenn die religiöse Vorstellung ihnen eine Tatsache vorspiegelte, die nicht geschehen war. Aber im Bewußtsein des Betrugs haben sie wohl in den seltensten Fällen gehandelt.

Kirche schon fertig überkam [1]. Erwachsen aus der Bewunderung für die Märtyrer und erstarkt unter dem unbewußten Einfluß heidnischer Vorstellungen war der Heiligendienst von Anfang an in hohem Maße volkstümlich; dann hatte er besonders im Kreise der Asketen einen fruchtbaren Boden gefunden. Die Heroen der Entsagung galten ihren Genossen als die Märtyrer der Gegenwart; ihr laut verkündigter Ruhm ließ die Heldentaten der alten Glaubenszeugen fast vergessen; denn gleich dem Herrn waren sie schon während ihres Lebens umstrahlt von dem Glanze des Wunders, und ihr Tod lähmte ihre Wunderkraft so wenig, daß er sie vielmehr erst recht entband.

Märtyrer und Asketen waren somit die Heiligen, die die gallische Kirche der fränkischen als Erbe überließ. Man hat die Blutzeugen von Lyon auch in der fränkischen Zeit nicht vergessen [2], und wie viele andere Städte verehrten eigene Märtyrer [3]. Neben den wirklichen Opfern der Christenverfolgungen schuf alsbald die Legende Scharen von vermeintlichen; gerade sie wurden die Lieblinge des Volks. Von den burgundischen Alpen bis an den Niederrhein war der Kult der Thebäer verbreitet [4]; noch allgemeiner verehrt war der heilige Julian von Brioude [5]. Und doch gab es keinen Märtyrer, der an Ruhm mit dem Heiligen der Mönche, Martin von Tours, hätte wetteifern können. Er ist der einzige Heilige dieser Zeit, dessen Dienst nicht lokalisiert, sondern allgemein war [6]. Denn sonst überall haftete er an dem Heiligengrab, oder wenigstens an der Heiligenreliquie. Dagegen war die Verehrung Martins, so verbreitet Martinsreliquien waren, doch nicht an sie gebunden; sie reichte so weit, wie der fränkische Name.

Zu den Märtyrern und Asketen gesellten sich als neuere Heilige die Kirchenstifter und die frühesten Bischöfe, jene zumeist Gebilde der Legende wie der Pariser Dionysius [7] und die Heiligen

---

[1] Vgl. das oben angef. Werk von Bernoulli u. Marignan Bd. II.

[2] Greg. Tur. H. Fr. I, 28 S. 47: Quorum passiones historiae apud nos fideliter usque hodie retinentur; vgl. In gl. mart. 48 f. S. 521 f.

[3] Vgl. oben S. 25 Anm. 1 über Köln und Trier und Gregor In glor. mart. 50 ff. S. 522 ff. über gallische Märtyrer.

[4] Über die thebäische Legion s. oben S. 9 Anm. 1. Über die Thebäer in Köln Greg. Tur. In gl. mart. 61 S. 530. Man nannte ihre Kirche ad sanctos aureos.

[5] Passio s. Juliani von Krusch Scr. rer. Mer. I S 879 f. herausgegeben; Greg. Tur. de virt. Jul. S. 563 ff.

[6] Marignan S. 11 stellt zusammen, wie viele französische Orte nach Martin und anderen Heiligen genannt sind. Es treffen auf jenen 700, Germanus 274, Medardus 50, Petrus 461, Johannes 444, Paulus 185.

[7] Bei Gregor H. Fr. I, 30 S. 48 ist Dionysius Zeitgenosse des Decius;

der rheinischen Städte, die wir früher kennen lernten, diese die Repräsentanten der geschichtlichen Erinnerung. Eigentümlich ist nun, daß ihnen alsbald die Bischöfe aus der Zeit des Sturzes der Römerherrschaft und der germanischen Reiche an die Seite traten: Genesius und Cäsarius von Arles, Remigius von Rheims, Medardus von Noyon u. a. galten schon wenige Jahrzehnte nach ihrem Tod als Heilige, eine unbewußte Anerkennung der großen Verdienste, die sich der Episkopat in dieser Übergangszeit um Volk und Land erwarb[1]. Noch schärfer als bei den älteren ist bei diesen jüngern Heiligen die Lokalisierung des Kultus. Sie erklärt, daß fremde Heilige in der fränkischen Kirche nur spärliche Verehrung fanden. Am bekanntesten waren die Orientalen Cosmas und Damian, die Römer Clemens und Laurentius, die Mailänder Gervasius und Protasius, die Oberitaliener Agricola und Vitalis, die Spanier Vincentius und Felix[2]. Die luftigen Gebilde der orientalischen Religionsmischung dagegen fehlten fast ganz: halbwegs bekannt war St. Georg; Venantius Fortunatus verfaßte eine Inschrift für eine ihm geweihte Kirche in Mainz; auch Gregor wußte von Georgsreliquien[3]; die Legende von den Siebenschläfern hat der letztere lateinisch bearbeitet; aber man begegnet keiner Spur einer Verehrung dieser Heiligen; und von St. Nikolaus und St. Christoph scheint auch

---

in der passio Dion. etc. M.G. Auct. antiq. IV, 2 S. 101 ff. ist er bereits zum Sendling des röm. Clemens geworden. Eine ähnliche Verschiebung bei Gregor selbst. Saturninus von Toulouse ist nach H. Fr. I, 30 Märtyrer unter Decius; nach In gl. mart. 47 S. 520 ist er dagegen ab apostolorum discipulis ordinatus.

[1] Venantius Fortunatus Carm. VIII, 3 v. 156 ff. nennt als die hervorragendsten gallischen Heiligen Martin v. Tours, Hilarius v. Poitiers, Victor v. Marseille, Genesius u. Cäsarius v. Arles, Dionysius v. Paris, Symphorian v. Autun, Privatus v. Javols, Julian v. Brioude und Ferreolus v. Vienne. Im Bf des Nicetius an Chlodosuind, ep. Austr. 8 S. 119, sind Martin, Germanus, Hilarius, Lupus, Remigius und Medardus genannt.

[2] Cosmas und Damian bei Venantius Fortunatus, Carm. X, 10 v. 11. Nach Laurentius hieß eine Anzahl Kirchen in Paris, Clermont u. anderwärts; Clemensreliquien besaß die Kirche in Limoges, Greg. In glor. mart. 36 S. 511. Andere römische Reliquien waren im Privatbesitz der Familie Gregors, 82 f. S. 543 f. Über Gervasius und Protasius 46 S. 519, Agricola und Vitalis 43 S. 517, die Spanier 89 S. 547 u. 91 S. 549.

[3] Ven. Fort. carm. II, 12 S. 41. Die Verse bei Bernoulli S. 159: Soll es der einzige, nämlich Tempel, sein, den wir dem Heiligen weihn? sind nicht von Venantius, sondern gehören dem Übersetzer. Man wird bei dem Sidonius nicht an den längst toten Bischof von Clermont zu denken haben, sondern an den Zeitgenossen des Dichters, Sidonius von Mainz. Über Georgsreliquien Greg. In glor. mart. 100 S. 554 f.

die Legende unbekannt gewesen zu sein[1]. Ob Elemente der deutschen Mythologie in Frankreich sich mit dem Bilde einzelner Heiligen verschmolzen, ist eine Frage, deren Verneinung wahrscheinlicher ist als ihre Bejahung[2].

Die Heiligen galten als Schützer und Helfer. Sie schirmten die Orte, an denen sie ruhten[3]; aber sie waren auch die Helfer der einzelnen. Deshalb wallfahrtete man zu ihren Kirchen und ihren Gräbern, rief sie um ihre Fürbitte an, erwartete von ihnen und fand bei ihnen Beistand. Dabei fiel ihr gesamtes Wirken unter die Kategorie des Wunders. Allerdings wollte man daran festhalten, daß die von ihnen vollbrachten Wunder in erster Linie Taten Gottes seien. Das spricht der Verfasser der Lebensbeschreibung des Lifardus sehr bestimmt aus: „Dir, Christe, gehören die Wunder, durch dessen Eingreifen sie zweifellos geschehen. Alle Wunder, deren wir uns als von deinen Heiligen vollbracht erinnern, sind dein, ohne den nichts an ihnen bewundernswürdig ist, mit dem alles Bewundernswerte vollbracht wird“[4]. Auch Nicetius von Trier[5], Gregor von Tours[6], die Verfasser der Biographien des Caesarius[7]

---

[1] Greg. Tur. In glor. mart. 94; Pass. sept. dorm. S. 847 u. Anal. Boll. XII, 1893, S. 371 ff. Nikolaus kommt als Name ein paarmal vor; aber seine Legende wird weder bei Gregor, noch bei Venantius Fortunatus berührt. Ebenso Christophorus; vgl. Bernoulli, S. 160, der aber den alten Irrtum wiederholt, daß der Nikolauskult erst im 11. Jahrh. ins Abendland gekommen sei, s. den Nachweis über die frühere Ausbreitung desselben Bd. IV S. 71.

[2] Bernoulli nimmt es für Genovefa und Gertrud an. In beiden sieht er fränkische Walküren, die sich mit geschichtlichen Heiligen verbanden. Was die erstere anlangt, so scheint mir der Inhalt ihrer Vita ganz dem Durchschnittsheiligenleben zu entsprechen; er gibt zu dem Satz, sie sei vor allem Korn- und Flußheilige, kein Recht. Darauf aber beruht die weitere Annahme. Bei Gertrud bezweifele ich nicht, daß ihrem Dienst einzelne mythische Züge sich anfügten; aber ihre Vita zeigt noch nichts davon. Es ist mir deshalb wahrscheinlicher, daß die mythischen Elemente in Deutschland, nicht schon in Frankreich hinzutraten.

[3] Vgl. z. B. Pass. Jul. 1 S. 879; Greg. Tur. In gl. mart. 30 S. 506 u. ö.

[4] C. 13 S. 147. Vgl. die Äußerung des Reclusus Hospitius bei Greg. Tur. H. Fr. VI, 6.

[5] Ep. Austr. 8 S. 121: Non possumus tanta exponere, quanta mirabilia per illos Deum videmus facere.

[6] In gl. mart. 83: Si evenit, ut mererer deinceps aliqua de sanctorum virtutibus contemplare Dei illa munere per sanctorum fidem praestita praeconavi; vgl. H. Fr. VIII, 16; de virt. mart. III, 8.

[7] I, 40 S. 472.

und Leobinus[1] sahen in den Wundern der Heiligen zunächst göttliche Taten. Ähnlich bei den Reliquien: man verehrte sie als Unterpfänder der stets bereiten göttlichen Hilfe[2]. Aber festgehalten wurden diese Gedanken nicht; wie die Reliquien auch als selbstständige Träger übernatürlicher Kräfte[3] erscheinen, so steht neben der Anschauung, daß die Wunder im Grunde genommen Gott zukommen, die andere, sie seien Taten der Heiligen im eigentlichsten Sinne des Wortes. Man dankte ihnen für ihre Hilfe[4] und man zitterte vor ihrer Strafe: die Unglücksfälle in der Familie des Bischofs Priscus von Lyon schreibt Gregor der Macht seines Vorgängers Nicetius zu: der Verstorbene bestrafte seinen noch lebenden Feind. Derselbe Nicetius erschien nicht nur einem seiner Freunde im Traume, um ihm einen Auftrag zu geben, sondern der Selige war imstande einen ungehorsamen Diakon durch Faustschläge zu züchtigen[5]. So wirkten die Menschen des Jenseits unmittelbar auf das

---

[1] C. 10 S. 76: Illud caeleste miraculum quod Dominus patrare dignatus est per b. Leobinum. Vgl. auch V. Sulp. Bit. Prol. S. 371, o. S. 200.

[2] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 14: Virtus Domini adfuit, non sine grande miraculo . . . Habebamus enim nobiscum beati Martini reliquias.

[3] Ven. Fort. V. Germ. 46; 49 S. 21 f.; V. Radeg. 34 S. 47: De viriditate herbae puritas lucis emicuit. Greg. Tur. In glor. mart. 30 S. 506: Beim Brand einer Kirche klagt das Volk, da es fürchtet, die Reliquien könnten verbrennen: Vae nobis, qui tantorum pignorum hodie caremus auxilia. Den Reliquien gleich steht das Kreuzeszeichen, Ven. Fort. V. Alb. 11 S. 30: Sanctae crucis medicamentum, und vita Arnulf. 20 S. 411, das Weihwasser, vit. Caes. Arel. I, 41 S. 473, das geweihte Öl, ib. I, 43 S. 473, V. Germ. 14 S. 15, auch Zettel mit Exorcismen, welche man den Wahnsinnigen anzuhängen pflegte, V. Eugend. 11 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 158; das Zeugnis ist jung, die Sitte aber schwerlich erst in der Karolingerzeit entstanden. Bemerkenswert ist auch Vita Caes. II, 27 S. 494, die älteste Notiz über ein auf einem gefährdeten Punkte aufgestelltes Kreuz, die ich kenne. Es wehrt den Hagel ab.

[4] De Lerine ins. laus Dinami v. 21: Iustorum hoc opus est.

[5] H. Fr. IV, 36. Gregor selbst widerfuhr etwas Ähnliches, in glor. mart. 86. In der vita Nicet. 9 S. 523 wird von einer himmlischen Stimme erzählt, die dem geängsteten Volk verkündigte, s. Nicetium in ecclesiae domum corporaliter advenisse. Diese alte Vita zeigt das Zurücktreten des Gedankens, daß Gott durch die Heiligen wirkt, sehr deutlich. Wie massiv man sich die heiligen Helfer vorstellte, zeigt z. B. Greg. Tur. in glor. mart. 33: der h. Stephanus rettet ein Schiff vom Untergang und wird dabei so naß, daß die Stelle in der Basilika zu Bordeaux, wo ihn kurz danach eine Frau sieht, von den Tropfen benetzt wird, die aus seinem Mantel fließen. Erscheinungen von Heiligen: Ven. Fort. V. Pater. 16 S. 36; V. Leob. 12 S. 76 f. u. ö.

Diesseits ein, fast möchte man sagen: sie waren wie in ihren Handlungen, so auch in ihren Empfindungen und Leidenschaften noch halb diesseitig. Man empfand die Schranke zwischen beiden Welten nicht als absolut trennend. Auch dies war Aberglaube: aber gehört nicht zu den Voraussetzungen einer religiösen Lebensanschauung auch die Gewißheit, daß die diesseitige und die jenseitige Welt zwei Hälften eines Ringes sind, die nicht auseinander gebrochen werden können, und gibt sich nicht diese Gewißheit in jenem Aberglauben einen freilich bizarren Ausdruck?

Wir würden die religiösen Überzeugungen dieser Zeit nicht vollständig erkennen, wenn wir nicht auch die Frage erhöben, welche Stelle in ihnen die Person Christi einnahm.

Jedermann weiß, wie lebhaft sich die Romanen und alsbald auch die Franken ihrer Rechtgläubigkeit den Arianern gegenüber bewußt waren. Dem entspricht, daß man den größten Wert auf das Bekenntnis der vollen Gottheit Christi legte. Man tat es um so mehr, da für das religiöse Bewußtsein nicht die Sühnung der Sünden durch Christum den Mittelpunkt bildete, sondern der Gedanke an Christum den himmlischen König.

So ist es vor allem bei Gregor von Tours. Das größte Gewicht legte er darauf, daß keiner seiner Leser zweifele, er sei ein Katholik, er verwerfe voll Abscheu die Arianer und erkenne sie nicht als Glieder der Kirche an. Hauptsächlich deshalb waren ihm die Goten verhaßt, weil sie Arianer waren. Mit arianischen Christen zu disputieren, sie, wie er überzeugt war, glänzend zu widerlegen, gewährte ihm die höchste Befriedigung: er unterließ nicht über seine siegreichen Streitgespräche in seinem Geschichtswerk zu berichten[1]. Es stand ihm ganz außer Frage, daß die nicänische Lehre das Zeugnis der heiligen Schrift für sich habe[2]; die altkirchliche Schlußfolgerung: da der Vater nie ohne Weisheit, ohne Licht, ohne Leben, ohne Wahrheit, ohne Gerechtigkeit sein kann, nnd da der Sohn dies alles ist, so konnte er auch nie ohne den Sohn sein, hielt er für völlig zwingend[3]. Was ihn zu dieser Überzeugung bestimmte, war, daß er in Christo den Herrn über die ewigen Güter erkannte, ihm müsse man anhängen, um von seiner reichen Milde das ewige Leben zu erlangen[4]. Gregor sprach

[1] H. Fr. V, 43; VI, 40.

[2] Bei den Unterredungen mit den Arianern handelte es sich immer vor allem um den Beweis aus der heil. Schrift.

[3] H. Fr. V, 43.

[4] Ib. I Prolog. S. 34: Noster finis ipse Christus est, qui nobis vitam aeternam, si ad eum conversi fuerimus, larga benignitate praestabit.

wohl ab und zu von der Erlösung oder Reinigung durch das Blut Christi[1], aber er betrachtete das Heilswerk doch nicht eigentlich von diesem Gesichtspunkt aus. Dafür ist die Übersicht der Heilsgeschichte charakteristisch, mit welcher er seine fränkische Geschichte beginnt: Unser Herr und Gott Jesus Christus predigt die Buße, erteilt die Gnade der Taufe, verheißt das Himmelreich allen Völkern, wirkt Zeichen und Wunder unter der Menge. Dadurch offenbart er sich als Gott; aber es erregt den Zorn und Neid der Juden: genährt von dem Blute der Propheten sinnen sie ungerechterweise darauf, den Gerechten zu töten. So wird er denn zur Erfüllung der Orakel der alten Lehre von dem Jünger verraten, von den Priestern verurteilt, von den Juden verspottet, mit den Sündern gekreuzigt[2]. Der Tod Christi erscheint hier lediglich als ein Verbrechen, das an ihm begangen wurde; dagegen ist es die Auferstehung, auf welcher die Rettung der verlorenen Menschheit beruht[3]. Ebenso in dem Fragment des Psalmenkommentars. Gregor deutete alle Psalmen auf den Herrn: er findet in ihnen wohl ausgesagt, daß er für uns gelitten, daß er die Kirche durch sein Blut erlöst hat[4]; aber das Bild Christi, das ihm vor der Seele steht, ist nicht das des Gotteslammes, das der Welt Sünde trägt, sondern das des himmlischen Königs: er ist der große Herr, welcher in alle Ewigkeit herrscht, der Erbe aller Völker, dem alle Reiche der Erde lobsingen[5]. Und dieser König ist nun milde und freundlich[6]: er erhört die Bitten derer, die zu ihm rufen, er eilt, denen die Sünden zu vergeben, die sie aufrichtig bekennen[7]. All sein Wirken

---

[1] Ib. S. 33: Cuius passionem mundus redemptus est. Ibid.: Scio, peccatis obnoxium per credulitatem puram obtenire posse veniam apud Deum. Vgl. V, 43.

[2] Ib. I, 19 ff.

[3] I, prol. S. 33: Credo eum tertia die resurrexisse, hominem perditum liberasse.

[4] Ps. 3: Quod ipse pro nobis in mortis somno obdormiat et resurgat. Ps. 15: Quod ipse pro nobis passus, in inferno non sit derelictus. Ps. 23: Quod ipse ecclesiam suam sanguine suo redemptam collocavit super fluctus saeculi. Ps. 50: Quod ipse sine peccato pro peccatis populi iudicatus vicerit iudicantes. Ps. 74; 87.

[5] Ps. 2: Quod ipse in hereditatem capiat omnes gentes a patre. Ps. 47: Quod ipse Dominus magnus regat nos in saecula sempiterna. Ps. 49: Quod ipse deorum Deus discernat iustis ab impiis. Ps. 67: Quod ipsi soli omnia regna terrae decantent. Ps. 71: Quod ipse . . ab hominibus terrenis regibus adorandus sit. Ps. 76; 79; 81; 82; 88.

[6] Ps. 85: Quod ipse suavis et mitis deprecantium se preces exaudiat.

[7] Ps. 31: Quod ipse festinus remissionem tribuat peccantium, si pura sit confessio delictorum.

gilt seinem Volk, oder wie Gregor es auch faßte, seinen Dienstmannen und Hausgenossen: er sorgt für sie, in allen Gefahren steht ihnen sein Schutz, seine Hilfe zur Seite, drum hoffen sie von allen Enden der Erde auf ihn[1]; wehe aber seinen Feinden: er überwindet sie, übergibt sie dem ewigen Verderben[2]. Man kann kaum verkennen, daß die Vorstellung von Christo, in welcher Gregor lebte, sich bildete nach dem Ideal, das die Deutschen von einem Könige hatten. War dies bei ihm, dem Romanen, der Fall, so bewegten sich um so gewisser die fränkischen Christen in diesem Anschauungskreise. Die theologischen Gedanken über Menschwerdung und Tod Christi, die Gregor aus den Schriften der älteren Väter sich angeeignet hatte, wußte er dagegen nur schwer und unvollkommen zu verwerten. Hierfür ist höchst bezeichnend der Bericht über ein Gespräch, welches er mit einem jüdischen Händler in Anwesenheit des Königs Chilperich führte. Der Jude warf die Frage nach der Möglichkeit der Menschwerdung und des Todes Gottes auf. Gregor antwortete nicht direkt, behauptete aber, die Menschwerdung des Sohnes Gottes sei notwendig: der durch die Sünde gefangene und der Knechtschaft des Teufels unterworfene Mensch hätte nicht erlöst werden können, wenn Gott nicht die Menschheit angenommen hätte. Der Jude ging auf diesen Gedanken ein und stellte treffend die weitere Frage, welche Notwendigkeit für Gott bestand, zum Zwecke der Erlösung zu leiden. Gregor wiederholte seine Erinnerung an die Sünde, indem er den Tod des Eingeborenen als das Mittel bezeichnete, durch welches der Mensch Gotte versöhnt wurde. Sein Gegner warf ein: konnte Gott nicht Propheten und Apostel senden, um die Menschen auf den Weg des Heils zurückzurufen, statt sich selbst im Fleische zu erniedrigen? Hier wußte Gregor keine andere Antwort als die Verweisung auf den Unglauben des Menschengeschlechtes: es hat den Propheten nie geglaubt, die Prediger der Buße sogar getötet: wäre Gott nicht herabgestiegen es zu erlösen, so hätte ein anderer das nicht vollbringen können[3]. Die Frage des Juden war höchstens halb beantwortet: man wird sich kaum wundern, daß er unbekehrt von dannen ging. Gregor verwendete, wie man sieht, den kirchlichen Satz, daß wir Gott versöhnt sind durch den Tod Christi; aber man wird nicht sagen können, daß er den tiefen Gedanken, der in ihm

[1] Ps. 5: Quod ipse sit inhabitator sanctorum et exauditor ecclesiae. Ps. 13: Quod ipse plebi suae captivitatem avertat. Ps. 26: Quod ipse inluminatio, protectio et salus sit sperantium in se famulorum. Ps. 17; 29; 33; 34; 55; 57 u. ö.

[2] Ps. 6; 9; 20 u. ö.

[3] H. F. VI, 5.

liegt, erfaßt hätte: denn schließlich läßt er die Versöhnung zustande kommen durch die Predigt der Buße und die Annahme derselben. Auch der Gedanke der Überwindung des Satans durch Christi Tod klingt bei ihm an; auch er jedoch wird nicht durchgeführt. Dagegen klar und bestimmt ist Gregor, wo er von Christi Herrschaft spricht: hier fühlte er sich gleichsam auf festem Boden, denn hier sprach er ein Stück der Anschauungen aus, in denen er lebte [1].

Wendet man sich zu Venantius Fortunatus [2], so ist begreiflich, daß er sich in seinen Schriften weit mehr mit dem Gedanken an Christus beschäftigte als Gregor: er schrieb Gedichte, nicht ein Geschichtswerk. Außerdem hatte er einen äußeren Anlaß, gerade über den Tod Christi zu sinnen. Während er in Poitiers lebte, erhielt die Königin Radegunde von dem Kaiser Justinus ein Stück des angeblichen Kreuzes Christi zum Geschenke [3]. Diese Reliquie begeisterte ihn zu seinen Gedichten zum Preis des heiligen Kreuzes. Sie gehören zu den schönsten Liedern, die ihm gelangen, auch außerhalb des Kreises der Fachgelehrten sind sie zum Teile noch nicht ganz vergessen. Im Anblick der Reliquie versenkte sich Venantius in die Erinnerungen, die an sie geknüpft waren: lebhaft stand ihm vor der Seele, was an diesem Holze geschehen war. Daß dabei Gedanken wie: Christus hat durch sein Blut unsere Wunden geheilt, er ist ein Opfer für uns geworden, am Kreuze hat er die Welt von dem Verderben gerettet, er ist das am Kreuz geschlachtete Lamm, nicht fehlen, ist selbstverständlich: die heilige Schrift, wie die gottesdienstlichen Formeln boten sie dar. Will man aber den Inhalt der religiösen Überzeugung des Dichters kennen lernen, so darf man nicht allzuviel Gewicht legen auf die Wiederholung solcher Sätze: man muß vielmehr fragen, was er aus diesen Sätzen entnahm, und was er zu ihnen hinzutat: erst das ist sein eigener Besitz. Da finden wir denn die Verwendung von Psalm 95, 10; das geheimnisreiche Kreuz ist das Banner des Königs: durch das Kreuz ist die Weissagung erfüllt, daß der Herr vom Holze herrscht, gesiegt hat der Welterlöser, indem er geopfert ward [4].

---

[1] Ibid. zu Ps. 95, 10 „Dominus regnavit a ligno“: Non quod antea non regnaverit apud patrem, sed super populum, quem diaboli servitute liberaverat, rudem regnum accepit.

[2] Vgl. über ihn Ebert, Lat. Lit. I, 2. Aufl. 1889, S. 518, Nisard in d. Rev. hist. XLI S. 241, W. Meyer, Der Gelegenheitsdichter Ven. Fort., Gött. Abh. N.F. Bd. IV Nr. 5, 1901.

[3] V. Radeg. II, 16 S. 387 f. vgl. W. Meyer S. 100.

[4] Carm. II, 6:

Vexilla regis prodeunt,
Fulget crucis mysterium,

Durch seinen Tod hat er die Bahn des Todes geschlossen: denn sein Sieg besteht in der Überwindung des Todes[1]. Fragt man nun, inwiefern hiezu der Tod Christi notwendig war, so begnügt sich Venantius mit der Analogie, daß wie vom Holze der Tod kam, so auch von ihm das Leben kommen sollte[2]. Kann man sagen,

---

Quo carne carnis conditor
Suspensus est patibulo.

Impleta sunt, quae concinnit
David fideli carmine
Dicendo nationibus:
Regnavit a ligno Deus.

ib. II, 3:

Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis
Et super crucis tropaeo dic triumphum nobilem,
Qualiter redemptor orbis immolatus vicerit.

[1] Ib. II, 1:

Mitis amore pio pro nobis victima factus
Traxit ab ore lupi qua sacer agnus oves.
Transfixis palmis ubi mundum a clade redemit
Atque suo clausit funere mortis iter.

Daß hier nicht etwa zwei Gedanken ausgesprochen sind, die Erlösung von Sünden und die Rettung aus dem Tode, sondern nur der letztere, zeigt III, 9 v. 81 ff.:

Eripis innumerum populum de carcere mortis
Et sequitur liber quo suus auctor adit;
Evomit absorptam trepide fera belua plebem,
Et de fame lupi subtrahit agnus oves.

Vgl. ferner II, 1 v. 11 f.; II, 6 v. 31 f. Wie wenig bei dem Tode Christi an Sühnung der Sünde gedacht ist, sieht man aus Versen, die kaum mehr einen verständlichen Sinn geben, wie II, 2 v. 19 ff.:

Hic acetum, fel, harundo, sputa, clavi, lancea,
Mite corpus perforatur; sanguis, unda profluit,
Terra, pontus, astra, mundus quo lavantur flumine.

Danach ist zu verstehen, was mit dem Satze, cruore suo vulnera nostra lavat (II, 1 v. 2), gemeint ist. Die Sündenvergebung wird nur motiviert durch die göttliche Güte: X, 1, 59: Sicut debitum a creditore requiritur, ita peccatum a Deo in die iudicii necesse est exigatur, nisi hic, dum vivimus, per pietatem eius indulgentiae ista nobis exactio condonetur.

[2] Ib. II, 2 v. 4 ff.:

De parentis protoplasti fraude factor condolens
Quando pomi noxialis morte in morsu conruit,
Ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret.
Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat,
Multiformis perditoris arte ut artem falleret
Et medellam ferret inde, hostis unde laeserat.

daß die Frage, die Gregor von Tours unbeantwortet ließ, hier genügend beantwortet sei?

Der Tod Christi ist ein von dem frommen Dichter tief empfundenes Ereignis, aber zugleich ein ungelöstes Rätsel. Geradezu grell spricht sich das aus in dem Trostgedicht an König Chilperich über den Tod seiner Kinder. Venantius erinnert an den Ursprung des Todes durch die Sünde der Protoplasten; seitdem herrscht er über alle: wen sollte er verschonen, da sogar Christus starb? Den Menschen bleibt nichts übrig als Fügsamkeit unter das allgemeine Schicksal, das Gottes Wille über sie verhängt hat[1].

Bekanntlich verfaßte Venantius eine Auslegung des apostolischen Symbols: es ist die Bearbeitung einer Schrift Rufins mit wenigen eigenen Zutaten: hier wird die Frage aufgeworfen, warum der Herr am Kreuze leiden wollte. Mit eigenen und fremden Gedanken beantwortet sie Venantius; bezeichnend ist aber, daß die Tatsache des Todes für ihn sofort umschlägt in die des Sieges. Die erste Antwort, die er auf jene Frage gibt, besteht in der Erinnerung, daß das Kreuz die Gestalt einer Siegestrophäe habe: Christus wollte so sterben, daß er als Sieger erschien: in die Luft ragt das Kreuz, weil er der Sieger ist über die Geister, zu dem Volk breitet der Gekreuzigte seine Arme aus, weil er über die Menschen triumphiert, und in die Erde gepflanzt ist das Marterholz, weil er auch die Hölle überwindet[2].

---

[1] Ib. IX, 2 v. 41 ff.:

Ipse creator ovans surgens cito Christus ab umbris,
  Hic quia natus homo est, carne sepultus humo.
Quis, rogo, non moritur, mortem gustante salute,
  Dum pro me voluit hic mea vita mori?

v. 71 ff.:

Ne cruciere igitur, pie rex, fortissime princeps,
  Quod geniti pergunt quo petit omnis homo.
Quale placet figulo vas fictile, tale paratur;
  Quando placet figulo, vasa soluta ruunt.
Quod iubet omnipotens, non possumus esse rebelles,
  Cuius ad intuitum sidera terra tremunt.
Ipse creat hominem: quid dicere possumus? idem
  Qui dedit et recipit: crimina nulla gerit.
Illius ecce sumus figmentum et spiritus inde est.
  Cum iubet, hinc imus qui sumus eius opus.
Si libet, in hora montes, freta, sidera mutat,
  Cui sua facta favent: quid homo fumus agit?

Man vergl. das prosaische Trostschreiben X, 2, das sich in denselben Gedanken bewegt.

[2] Carm. XI, 1, 23. Vgl. Kattenbusch, D. apost. Symbol I, 1894, S. 130 ff.

Für seinen Glauben bedurfte Venantius Christi als des Herrn der Herrlichkeit: auch er sah in ihm vor allem den Fürsten, der dem Volke, das ihm folgt, Heil gewährt[1]. Deshalb besingt er so gerne die Auferstehung Christi: sie wiegt seinen Tod gleichsam auf[2].

Wir haben früher bemerkt, daß Christus wie der Nationalgott der Franken erscheint: was wir aus Gregor und Venantius Fortunatus sehen, bestätigt diesen Satz: bei beiden ist ein persönliches Verhältnis zu Christo vorhanden, aber es ist nicht sowohl das Verhältnis zu Christo, dem Heiland der Sünder, als das zu ihm, dem himmlischen König, der unter vielen anderen Gaben auch Sündenvergebung spendet. Ihm hängt man an mit aller Treue und allem Gehorsam, mit aller Freude und aller Begeisterung, und von ihm erwartet und weiß man, daß er sich seiner Treuen annimmt, wie es eines Königs Pflicht ist. Wenn das Verhältnis zu Gott reduziert war auf sein Grundelement — Gewißheit der göttlichen Weltregierung, so nicht minder das zu Christo — Anhänglichkeit an ihn als den Herrn. Das letztere war so unvollkommen wie das erstere, aber in der Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott und Christo lag doch zugleich die Entwicklungsfähigkeit der Frömmigkeit.

Die ganze Fassung Christi weist auf einen Mangel hin, der auch sonst offenbar genug ist. Trotz der vielen Klagen über die steigende Ungerechtigkeit und des nie mangelnden Bekenntnisses der eigenen Sünde[3] fehlte der Zeit die Erkenntnis der Sünde. Das spricht sich nicht nur in dem leidenschaftlichen Hervorbrechen des Unrechts aus, sondern viel deutlicher in der Weise, wie man meinte Sündenvergebung durch gewisse Leistungen erkaufen zu können. Es zeigt sich nicht nur bei Männern, deren Religiosität

---

[1] Ib. 12: Hoc nomen (Jesus) digne convenit principi qui populo se sequenti possit salutem tribuere.

[2] Carm. III, 9 v. 61 ff.:

Tristia cesserunt infernae vincula legis
  Expavitque chaos luminis ore premi:
Depereunt tenebrae Christi fulgore fugatae
  Et tetrae noctis pallia crassa cadunt.

v. 79 ff.:

Inferus insaturabiliter cava guttura pandens:
  Qui rapuit semper, fit tua praeda, Deus.
Eripis innumerum populum de carcere mortis.
  Et sequitur liber, quo suus auctor adit.

[3] Vgl. zu letzterem z. B. Fortunats Auslegung des Vater-Unsers, Carm. X, 1, und die schon angeführten Stellen und Urkunden (S. 192 Anm. 3—6).

sehr wenig entwickelt war, sondern auch bei solchen, denen religiöse und theologische Reflexion nicht fremd blieb. Charakteristisch dafür ist, daß die Sünde Adams für verderblicher galt als die eigene[1], oder daß nicht nur in einem Gedichte, sondern auch in Prosa der Gedanke ausgesprochen wurde, daß wie die Menschen, so auch die Erde und die Gestirne von der Sünde befleckt seien und der Reinigung durch das Blut Christi bedürften[2]. Man dehnte den Begriff „sündlich" so weit aus, daß man ihn zersprengte. Umgekehrt konnte man dann auch wähnen, es gebe Menschen, für welche der Kampf gegen die Sünde vollendet sei: bei Gregor von Tours dankt einer der von ihm gerühmten Asketen vor seinem Tode, daß Christus ihn vor den Lastern dieser Welt bewahrt, und schon in dieser Zeit der Gnade gewürdigt habe, daß der Urheber der Sünde nichts an ihm finde, was ihm gehöre[3]. Venantius Fortunatus läßt den Tod bezwungen durch die Verdienste der Gerechten zu ihren Füßen liegen[4]. Als Verdienste aber wurden größtenteils sehr geringe Leistungen betrachtet, besonders die Wohltätigkeit[5]. War aber das sittliche Urteil bei diesen Männern nicht scharf genug, so ist es nicht zu verwundern, daß es bei den Laien sich als noch stumpfer bewies.

Versucht man gegeneinander abzuwägen, was an sittlicher und unsittlicher Kraft im fränkischen Volk vorhanden war, so scheint sich mir zu ergeben, daß die Zustände nicht ganz so schlimm waren, wie man gewöhnlich annimmt. Es ist eine Täuschung, daß neben den auflösenden Faktoren die erhaltenden völlig fehlten: eine Grundlage war vorhanden, auf der weiter gearbeitet werden konnte. Die Pflicht, in diese Arbeit einzutreten, hatten die Vertreter der Kirche.

Hat der Klerus des sechsten Jahrhunderts seiner Pflicht genügt?

Daß er nicht unberührt blieb von der Auflösung des sittlichen Lebens im Volke, ist nicht zu bezweifeln. Alle Züge, welche zur Charakteristik des Volkes angeführt wurden, bemerkt man auch in dem Verhalten der Kleriker. Vor allem eignet die leidenschaftliche Gewalttätigkeit der Zeit den Geistlichen ebenso wie den Laien. Die politische Treue der Bischöfe war nicht besser als die der

---

[1] Bei Venantius Fortunatus steht sie überall im Vordergrunde, vgl. bes. Carm. X, 2.

[2] Ven. Fort. Carm. XI, 1, 25.

[3] Vit. ptr. 13, 2.

[4] Carm. IV, 5 v. 4.

[5] Charakteristisch hierfür ist Carm. X, 17.

weltlichen Großen[1]; den Kampf um Besitz und Macht, der die Zeit erfüllte, kämpften sie mit[2]: hier liegt die Wurzel der Simonie[3]; ihre Diözesen auf Kosten der benachbarten zu vergrößern, erschien ihnen nicht als Unrecht[4]. Für das alles lassen sich zahlreiche Beispiele anführen: wer weiß nicht von Salonius von Embrun und Sagittarius von Gap? Mit bewaffneter Hand überfielen sie den Bischof Victor von S. Paul de Trois Châteaux; sie mißhandelten ihn, erschlugen seine Diener und plünderten sein Haus[5]. Das war eine Tat, zu der auch andere fähig waren. Badegisel von Le Mans erklärte es für sinnlos, daß er darauf verzichten sollte, sich zu rächen, weil er ein Kleriker sei[6]. Unter den gewalttätigen Großen wird es kaum einen gegeben haben, der sich mit Bischof Cautinus von Clermont messen konnte: er war zu allem Schlechten bereit; einen Presbyter ließ er lebendig begraben, um sich eines Gutes bemächtigen zu können, das ihm gehörte[7]. Die Synode von Mâcon i. J. 583 hatte demnach guten Grund, den Klerikern das Waffentragen zu verbieten[8]. Gewiß, nicht alle Bischöfe ließen sich hinreißen so zu handeln, wie die genannten; aber die heftige, auf das eigene Recht oder den eigenen Willen trotzende Gesinnung, die zu solchen Taten führte, eignete auch Männern, die als treffliche ernstgesinnte Geistliche bekannt sind. Wenn Germanus von Paris, wie Venantius Fortunatus ohne Anstoß daran zu nehmen erzählt, die Rache Gottes auf einen Gegner herabrief, der sich durch gütliches Zureden nicht bestimmen ließ nachzugeben[9], so ist das doch nur eine andere Form der Gewalttätigkeit. Auch Gregor ist von ihr nicht frei: mit einem gewissen Wohlgefallen berichtet er, welch spitzige Worte er dem Bischof Felix von Nantes zu schreiben wußte, als er mit ihm über den Besitz einer Villa stritt: Gedenke der

---

[1] H. F. VI, 24: Bischof Theodor v. Marseille tritt in Verbindung mit dem Prätendenten Gundowald; VIII, 2 u. 20: ebenso Bertechram von Bordeaux, Palladius von Saintes und Ursicinus von Cahors; X, 19: Aegidius von Rheims, Verräter an Childebert II.

[2] Ib. IV, 12, 35; V, 5 u. ö.

[3] Vgl. Kap. 2 S. 154.

[4] Conc. Arvern. I a. 535 can. 10. Aurel. IV a. 541 can. 12. Aurel. V a. 549 can. 8.

[5] Greg. Tur. H. Fr. V, 20. Auch sonst bewiesen sich die bischöflichen Brüder als streitbare Männer; sie fochten mit im Kampf gegen die eingedrungenen Lombarden, IV, 44.

[6] Ib. VIII, 39.

[7] Ib. IV, 12.

[8] Can. 5.

[9] Vit. Germ. 5 S. 12.

prophetischen Worte Jes. 5, 8. Wärest du doch Bischof in Marseille! Da würden die Schiffe niemals Öl oder andere Waren bringen, sondern nur Papier; dann könntest du noch mehr Beschimpfungen gegen die Guten schreiben. Deinem Wortreichtum macht der Papiermangel ein Ende[1].

Wie die Bischöfe, so waren ihre Diener[2], so auch die niederen Geistlichen. Gregor erzählt eine Menge von Vorfällen, welche die Zustände charakterisieren: es kam vor, daß Bischöfe von dem ihnen untergebenen Klerus beschimpft, mißhandelt, vertrieben, ermordet wurden, von allerlei Roheiten gar nicht zu reden[3]. Wenn die dritte Synode von Orléans beklagt, daß in der letzten Zeit an vielen Orten Verschwörungen der Kleriker vorgekommen seien[4], so kann man kaum zweifeln, daß sie gegen die Bischöfe gerichtet waren. Kein Wunder, daß Fredegunde bereitwillige Werkzeuge zum Meuchelmord unter den Klerikern fand[5]. Was sonst noch bei ihnen geschah, zeigen die Synodalbeschlüsse gegen die Meineide, Diebstähle und Fälschungen der Geistlichen[6]; es gab solche, die sich der Ausrichtung ihrer kirchlichen Pflichten ganz entschlugen[7]. Besonders aber wird ihnen jede Art von Ausschweifungen vorgeworfen. Im Trinken übertrafen sie die Germanen[8]; an der Tafel des Königs hielten sie sich ihre Ehebrüche und Meineide vor, den Leichtsinnigen zum Gelächter, den Ernsten zum Kummer[9]. Die Beispiele von Unzucht der Kleriker sind bei Gregor mindestens so häufig als die von Unzucht der Laien[10]. Es war der Fluch der

---

[1] H. Fr. V, 5.

[2] Ib. VIII, 20; vgl. Conc. Aurel. IV a. 541 can. 23.

[3] H. Fr. II, 23; V, 36, 49 f.; VI, 11, 22, 36; VIII, 41; Vit. ptr. 4, 1; 6, 4; 17, 3; vgl. Mar. Avent. chron. ad an. 565.

[4] Can. 24: Si qui clericorum, ut nuper multis locis diabolo instigante actum fuisse perpatuit, revelli auctoritate se in unum coniuratione intercedente collegerint et aut sacramenta inter se data aut chartulam conscriptam fuisse patuerit, nullis excusationibus haec praesumtio praevelitur. Vgl. Conc. Arvern. I a. 535 can. 4: Ne a potentibus saeculi clerici contra episcopus suos ullo modo erigantur. Elus. a. 551 can. 4. Tur. II a. 567 can. 12. Rem. a. 627—630 can. 2.

[5] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 29.

[6] Conc. Aurel. III a. 538 can. 9.

[7] Ib. can. 12, 22. Die Schuld lag nicht immer an den Klerikern. Aurel. IV a. 541 can. 26.

[8] Greg. Tur. H. Fr. IV, 35; V, 40; IX, 37; X, 14.

[9] Ib. VIII, 7; vgl. Chilperichs scharfe Urteile VI, 46.

[10] Ib. IV, 36; V, 20; VI, 36; VIII, 7, 19; X, 14.

immer wiederholten, nie wirklich durchgeführten Forderung, daß die Priester auf das eheliche Leben verzichteten[1].

Man sieht, ein großer Teil der Geistlichen erhob sich in nichts über das sittliche Niveau der Zeit. Gleichwohl kann man bei unbefangener Durchforschung der Quellen nicht verkennen, daß der Klerus als Stand an der religiösen und sittlichen Hebung des Volkes gearbeitet hat.

Er war der Hüter der christlichen Glaubenswahrheiten: nun ist zwar nicht zu bezweifeln, daß ein großer Teil derselben für ihn toter Besitz war, aber immerhin hatte es einen gewissen Wert, daß er eifersüchtig darüber wachte, daß von diesem Besitze nichts verloren ging: er tat es den willkürlichen Einfällen König Chilperichs[2], wie einzelnen Bedenken gegenüber, die im eigenen Kreise erhoben wurden und die, wie nichts anderes, geeignet sind, die theologische Roheit der Zeit kennen zu lehren[3]. Weitaus wichtiger war die auf das Volk unmittelbar gerichtete Tätigkeit der Kirche. Hier kommt in erster Linie in Betracht, daß die Bischöfe sich noch als Prediger fühlten[4]. In welchem Maße, zeigt das Beispiel des Caesarius von Arles: er predigte regelmäßig an Sonn- und Festtagen; nicht selten ließ er auch in den Früh- und Abendgottesdiensten Homilien verlesen[5]. Abschriften seiner Predigten sandte er an die

---

[1] Conc. Aurel. II a. 533 can. 8; Arv. I a. 535 can. 13; Aurel. III a. 538 can. 2; Aurel. V a. 549 can. 4; Turon. II a. 567 can. 13, 20; Mat. I. a. 583 can. 11; Lugd. III a. 583 can. 1; Autis. a. 573—603 can. 21. Bemerkenswert ist, daß man bereits das Volk gegen die in der Ehe lebenden Priester zu erregen suchte; vgl. den angef. 20. Kanon von Tours: Tales sacerdos et pastor non debet a populo venerari sed renui, qui non formam disciplinae sed vitii docet, dum seipsum non corregit. Daß derartiges nicht auf unfruchtbaren Boden fiel, zeigt Greg. Tur. in glor. conf. 75. Man vgl. über den Cölibat der Geistlichen in dieser Zeit Löning, D. KR. II S. 316 ff. u. H. C. Lea, An hist. sketch of sacerdotal celibacy, Boston 1884, S. 117 ff.

[2] Vgl. S. 155 f., 186.

[3] Greg. Tur. H. Fr. VIII, 20; X, 13.

[4] Das war allgemeine Überzeugung. Vgl. das Edikt Guntchrams vom 10. Nov. 585, M.G. Cap. Reg. Fr. S. 11. Ad vos, sacrosancti pontifices, quibus divina clementia potestatis paternae concessit officium, imprimis nostrae serenitatis sermo dirigitur, sperantes quod ita populum vobis providentia divina comissum frequenti praedicatione studeatis corrigere et pastorali studio gubernare, quatenus . . . coelesti beneficio concedatur tranquillitas temporum et congrua salvatio populorum. Et licet absque nostra admonitione ad vos specialiter praedicandi causa pertineat, attamen reliquorum peccatis vos omnino credimus esse participes, si filiorum vestrorum culpas non assidua obiurgatione corrigitis sed silentio praeteritis.

[5] Vit. Caesar. I, 54 u. 59 S. 478 u. 481; II, 20 S. 491. Cäsarius darf

Kirchen im fränkischen Reich: sie sollten den dortigen Priestern als Hilfsmittel dienen[1]. Doch fehlte es unter den fränkischen Bischöfen nicht an Männern, welche ihm gleich waren. Remigius hatte einen berühmten Namen als Redner: man legte Wert darauf, Predigten, die er gehalten hatte, zu besitzen[2]. Von Nicetius von Trier berichtet Gregor, er habe jeden Tag gepredigt[3]. Tiefen Eindruck auf die Gemeinde sollen die Reden des Bischofs Desiderius von Vienne gemacht haben[4]. Das gleiche wird von Germanus von Paris erzählt[5]. Prätextatus von Rouen benutzte die Muße, welche ihm die Vertreibung aus seinem Bistum bot, zur Abfassung von Homilien; leider sind sie verloren; aber man darf annehmen, daß sie einfache erbauliche Reden waren: denn manchen seiner Standesgenossen schienen sie nicht kunstreich genug[6]. Die einzige Predigt eines fränkischen Bischofs aus dieser Zeit, die auf uns gekommen ist, ist die Auslegung des Vater Unsers von Venantius Fortunatus: sie trägt diesen Charakter: sie will nützen, nicht blenden. Dasselbe fordert eine Anweisung für die Prediger aus dem sechsten Jahrhundert, die Germanus von Paris zugeschrieben wird: sie sollen die biblischen Texte auslegen und sich bemühen, Gebildeten wie Ungebildeten zu genügen[7]. Man dachte ohne Zweifel an diese

---

angeführt werden, obgleich er der fränkischen Kirche nicht angehörte, da sein Einfluß sich weit über seinen Sprengel hinaus erstreckte. Vgl. auch can. 2 der unter seinem Vorsitze abgehaltenen Synode zu Vaison (529).

[1] Ib. c. 55 S. 480.

[2] Sid. Apoll. ep. IX, 7.

[3] Vit. ptr. 17, 2.

[4] Siseb. V. Desid. 3 S. 630.

[5] Vit. Germ. 73 S. 26: Quis digne repetat, quanta virtus verborum ab ore rotabatur, cum praedicaret in populum, ut omni litteraturae nasceretur stupor et fieret in commune generalis compunctio.

[6] H. Fr. VIII, 20.

[7] Vgl. die in zwei Stücken unter seinem Namen überlieferte Auslegung der Liturgie (Mign. 72, c. 89 ff.) de omelias: Homelias autem sanctorum quae leguntur pro sola praedicatione ponuntur, et quicquid propheta, apostolus vel evangelium mandavit, hoc doctor vel pastor ecclesiae apertiori sermone populo praedicet, ita arte temperans, ut nec rusticitas sapientes offendat nec onesta loquacitas obscura rusticis fiat. Was den Ursprung der beiden Stücke anlangt, so beweist die Sprache wie die Form der Messe mit aller Sicherheit, daß sie der vorkarolingischen Zeit angehören. Die Annahme, daß sie von Germanus von Paris verfaßt sind, beruht auf der Überschrift des ersten Stückes: Germanus episcopus Parisius scripsit de missa. Daß diese Überschrift nicht ursprünglich ist, zeigt ihre Form. Nun bezeichnet der erhaltene Eingang des zweiten Stückes das erste als epistola. Daraus ergibt sich, daß der Briefeingang des ersten Stückes weg-

Seite des bischöflichen Berufs, wenn man das Jahr, das der Ordination eines Laien zum Bischof vorhergehen sollte[1], zu theologischen Studien bestimmte[2].

Neben der Predigt wurde der kirchliche Gesang eifrig gepflegt; Venantius Fortunatus rühmt besonders den, wie es scheint, mehrstimmigen Gesang der Pariser Kirche[3]; er erwähnt, daß in Nantes der Klerus und die Gemeinde wechselsweise sangen[4]. Auch Gregor von Tours freute sich der Anerkennung, welche die Kunst seiner Kleriker bei König Guntchram fand[5]. Die Lust am Gesang führte

---

gelassen ist; er wurde durch jene Überschrift ersetzt. Ist dies richtig, dann hat sie größeres Gewicht, als die Zeugnisse der Abschreiber für die Autoren anonymer Stücke zu haben pflegen. Man hat keinen Grund, ihre Aussage zu verwerfen, wenn man sie auch nicht als unbedingt sicher betrachten kann. Bestritten ist die Autorschaft des Germanus von H. Koch, Tüb. Th QS., 1900, S. 528. Aber seine Gründe sind zum Teil der Art, daß man sich ersparen kann, etwas gegen sie zu sagen. Er findet z. B.: „Mit „also“ beginnt allenfalls ein Philister seine Rede, nicht aber wohl ein Bischof seinen Traktat über die h. Messe.“ Sein Hauptgrund ist die Stelle de caticumino; sie könne nicht um die Mitte des 6. Jahrh.'s verfaßt sein. Der Verfasser spricht hier von der Katechumenentlassung: Juden, Häretiker, unterrichtete Heiden hätten vor der Abendmahlsfeier die Kirche verlassen müssen. Er gebraucht ganz richtig das Imperfekt, weil es um 560 weder Häretiker noch unterrichtete Heiden im Gottesdienste zu Paris gab. Dagegen behauptet Koch, damals bestand die alte Ordnung noch; daß die alte Formel noch gebraucht wurde, sagt auch der Verfasser: Diaconus clamat. Aber das sagt nichts. Nötig wäre der Beweis, daß damals in Paris pagani instructi den Gottesdienst zu besuchen pflegten; er wird sich schwerlich erbringen lassen. Ich halte demnach für sehr wahrscheinlich, daß die beiden Stücke von Germanus stammen und für sicher, daß sie merowingisch sind.

[1] Conc. Aurel. III a. 538 can. 6: Ne ullus ex lahicis ante annualem conversationem . . ordinetur.

[2] Conc. Aurel. V a. 549 can. 9: Nullus ex laicis absque anni conversione praemissa episcopus ordinetur, ita ut intra anni ipsius spatium a doctis et probatis viris disciplinis et regolis spiritalibus plenius instruatur. Vgl. Aurel. II a. 533 can. 16. Presbyter vel diaconus sine litteris vel si baptizandi ordinem nesciret, nullatenus ordinetur. Vas. a 529 can. 1.

[3] Carm. II, 9, v. 59 ff.:

Tympana rauca sonum puerilis tibia mulcet
Atque hominum reparant verba canora lyram.
Leniter iste trahit modulus, rapit alacer ille,
Sexus et aetatis sic variatur opus.

[4] Ib. III, 6, v. 47.

[5] H. Fr. VIII, 3. Man kannte in den Kirchen nur Gesang ohne Instrumentalbegleitung; vgl. die S. 217 Anm. 7 angeführte Auslegung der Liturgie, de sono: Sonum autem, quod canetur quando procedit oblatio,

zur Entstehung neuer Hymnen: von denen des Venantius Fortunatus war schon die Rede; er kann nicht der einzige Dichter geistlicher Lieder gewesen sein; denn die zweite Synode von Tours 567 gestattete allgemein den Gesang neuer Hymnen neben den ambrosianischen [1]. Auch der Jugendunterricht blieb nicht ganz vernachlässigt [2]; wie es scheint, gehörte er gewöhnlich zu den Obliegenheiten des Archidiakon [3].

Diese Seite der kirchlichen Tätigkeit zu verstärken, diente die Durchführung der Sonntagsfeier, die Vermehrung der Kirchen und die Zerlegung der Bistümer in Parochien.

Wie schwer sich die Franken an die Sitte gewöhnten, am Sonntag die Arbeit zu unterlassen, ist aus Gregor von Tours bekannt: er ist unermüdlich, Beispiele davon anzuführen, daß die Übertretung des Sabbatgebotes von himmlischer Strafe getroffen werde [4]. Andere verirrten sich in das entgegengesetzte Extrem, sie urteilten, man dürfe am Sonntag weder reiten noch fahren, keine Reise machen, nicht kochen u. dgl. Die dritte Synode von Orléans mißbilligte beides: das letztere sei mehr jüdisch als christlich; sie forderte deshalb nur Unterlassung der Feldarbeit und begründete dies dadurch, daß der Besuch des Gottesdienstes nicht verhindert werden sollte. Staatliches Eingreifen zum Schutze der Sonntagsfeier lehnte sie ab [5]. Ein halbes Jahrhundert später führte die zweite Synode zu Mâcon wieder Klage über die Entheiligung des Sonntags; es fänden Gerichtsverhandlungen an ihm statt, man arbeite überhaupt wie an Werktagen. Demgegenüber ordnete sie eine allgemeine Ermahnung in der Kirche an, drohte aber auch mit Strafen, die in das weltliche Gebiet übergriffen [6]. König Gunt-

---

hinc traxit exordium. Praecepit dominus Moysi, ut faceret tubas argenteas quas levitae clangerent, quando offerebatur hostia . . . Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi non iam tubis inrepraehensibilibus, sed spiritalibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci modilia psallet ecclesia. Die Annahme W. Meyers G. Abh. N.F. IV, 5 S. 31, daß der Name Hymnus bedeute, daß das Gedicht mit Musikbegleitung singend vorgetragen wurde, ist deshalb schwerlich richtig.

[1] Can. 24: Von nicht-ambrosianischen Hymnen: Volumus libenter amplectere.

[2] Der Bischof stellt den Lehrer an, Greg. Tur. H. Fr. VI, 36.

[3] Greg. Tur. in glor. mart. 77; hier wird ein Archidiakon Johannes gelobt als in archidiaconatu suo studium docendi parvulos habens.

[4] H. Fr. X, 30; de virt. Iul. 11; in glor. conf. 80; 97; de mirac. Mart. II, 57; III, 3, 7, 29.

[5] Can. 31.

[6] Can. 1.

chram bestätigte den Synodalbeschluß, indem er alle Arbeit mit Ausnahme der Zubereitung der Speisen am Sonntag verbot[1]. Im Jahre 596 fügte Childebert II. eine überaus strenge Strafbestimmung hinzu[2].

Die Klage des Sidonius Apollinaris, daß man kaum die alten Kirchen erhalte, geschweige denn neue baue, ist früher erwähnt. Seitdem die Deutschen in Gallien herrschten[3], wurde das ganz anders: nun wurde allerorten gebaut, restauriert, erweitert[4]. Dabei gingen die Bischöfe voran, freigebig unterstützt von den Fürsten und anderen Laien. Nicetius von Trier[5], Villicus von Metz[6], Carentius von Köln[7] begnügten sich mit Wiederherstellung und Verschönerung der älteren Bauten; die Arbeiter, die der erstere aus Italien kommen ließ, wird er dazu benützt haben[8]. Dagegen wird Agericus

---

[1] Guntchr. edict. v. 10. Nov. 585, M.G. Cap. Reg. Fr. S. 11: Decernimus, ut in omnibus diebus dominicis, in quibus s. resurrectionis mysterium veneramur, vel in quibuscunque reliquis solemnitatibus, quando ex more ad veneranda templorum oracula universae plebis coniunctio devotionis congregatur studio, praeter quod ad victum praeparari convenit, ab omni corporali opere suspendatur nec ulla causarum praecipue iurgia moveantur.

[2] Childeberti decretio § 14 l. c. S. 17. Der Salier zahlt 15, der Romane 7½, der Sklave 3 Solidi.

[3] Zwischen dem gotischen und fränkischen Reich ist hier kein Unterschied: auf beiden Gebieten ist ersichtlich, daß die Herrschaft der Germanen ein Glück für Gallien war.

[4] Vgl. Conc. Aurel. I a. 511 c. 17: Omnis basilice, que per diversa constructae sunt vel cotidie construuntur, etc. Conc. Arel. a. 524 c. 2: Quia crescente ecclesiarum numiro necesse est nobis plures clericos ordinare, etc. Pelag. II an Aunachar v. Auxerre a 586, s. o. S. 126, 3.

[5] Ven. Fort. Carm. III, 11. Er spricht von Wiederherstellung der senior domus, d. h. des Domes. Im nächsten Gedicht die Beschreibung eines von Nicetius an der Mosel erbauten Kastells, nach Görres Ztschr. f. wissensch. Theol. 31. Bd. S. 109 in der Gegend von Neumagen.

[6] Ib. III, 13. Aus dem Gedichte c. erfährt man, daß das Speisezimmer des Villicus mit Bildern geschmückt war: Weinranken, in denen Vögel saßen.

[7] Ib. III, 14; er baute an der Basilika aurea, später S. Gereon; vgl. über sie Greg. Tur. in glor. mart. 61. Rettberg, KG. D. 1 S. 290, macht die ungeschickte Bemerkung, die Notiz, daß Carentius zwei Säulenstellungen übereinander angebracht habe, sei vielleicht eine Spur des römischen Basilikastils in Deutschland. Sie macht uns vielmehr mit einem der seltenen Beispiele von Emporen in einer Basilika (vgl. S. Lorenzo u. S. Agnese f. l. M. in Rom) bekannt.

[8] Brief des Bischofs Rufus v. Turin an Nicetius M.G. Ep. III S. 123.

von Verdun auch wegen seiner Neubauten gerühmt[1]; in Mainz baute Bischof Sidonius eine Kirche des heiligen Georg und das Baptisterium[2], in Xanten Ebergisel von Köln die Basilika des heiligen Mallosus[3]. Überhaupt ist in den Lobgedichten des Venantius Fortunatus auf Bischöfe deren Bautätigkeit ein stehender Zug[4]. Sie war zum Teil sehr bedeutend: der einzige Leontius von Bordeaux z. B. baute oder restaurierte und vollendete nicht weniger als neun Kirchen[5]; seine Gemahlin Placidina stattete sie mit Kirchengewändern u. dgl. aus[6]. Auch Gregor von Tours war eifrig, die durch Feuer zerstörten Kirchen seiner Bischofsstadt wieder herzustellen und neue zu bauen[7]. Man scheute keinen Aufwand, die Gotteshäuser zu schmücken: sie erhielten Marmorsäulen und

---

[1] Ven. Fort. Carm. III, 23, v. 11 f.:

Templa vetusta novas pretiosius et nova condis,
Cultior est Domini te famulante domus.

[2] Ib. II, 12, Inschrift für die Georgskirche. II, 11 für das Baptisterium. Die Mittel für das letztere gewährte Berthoara, die Tochter Theudeberts I. Vgl. S. 137.

[3] Greg. Tur. in glor. mart. 62.

[4] Vgl. außer den angeführten Stellen I, 3, 4, 6, 8—13, 15; II, 8, 11 f.; III, 6 f.; IV, 1, 5, 6, 8, 18. Zu III, 7 v. 31 f. mag eine Bemerkung gestattet sein. W. Meyer S. 79 findet hier eine Kuppel geschildert. Aber das ist unmöglich, denn die Bogenstellungen erheben sich altius, also über den apex. Dieser ist demnach vielmehr der Altarbaldachin. Denkt man ihn in der Weise von S. Lorenzo oder S. Clemente, so paßt die Schilderung: ein turmartiger Aufsatz, der oben aus dem Viereck in eine Rundung überging. Da der Altar vor der Apsis in der Längenaxe der Kirche stand, so widersprechen die Worte In medium nicht. Ferner kommen in Betracht Greg. Tur. H. Fr. II, 17, 20; IV, 19 f.; V, 45 f.; VII, 10; IX, 20 S. 379. Vit. ptr. 7, 4. Aus Heiligenleben z. B V. Sulp. 4 S. 158. V. Virgil. Arel. 7; 9, S. 52 f.; die vita gibt sich selbst als jung, cf. c. 7: Per longinqua spatia temporum; doch wird die Erinnerung an den Erbauer der Kirche richtig sein. V. Theodulfi 4 S. 328 (vgl. S. 186, 8). V. Rustic. 10 S. 132.

[5] Ven. Fort. Carm. I, 6, 8—13, 15.

[6] Ib. I, 6, 12, 14, 21.

[7] Ib. X, 5 f. u. Greg. Tur. H. Fr. X, 31. Die angeführten Kirchen waren ohne Zweifel sämtlich im sog. Basilikenstile gebaut, wie sich das für einige aus den Beschreibungen Gregors ergibt. H. Fr. II, 14 Martinskirche in Tours, Bau des Perpetuus, dem aber der spätere Bau nachgebildet war; II, 16 ältere Basilika in Clermont. Die angeführten Maße ergeben, daß diese Bauten etwa die Größe von S. Apollinare nuovo in Ravenna hatten.

Marmorbelag der Wände[1], Glasfenster[2], zahlreiche Gemälde[3]. Venantius Fortunatus beschreibt z. B. die Bilder, welche Gregor in der Martinskirche zu Tours anbringen ließ[4].

Beziehen sich diese Nachrichten zumeist auf Kirchen in den bischöflichen Metropolen, so ist für die weitere Entwicklung der Kirche viel bedeutender, daß in derselben Zeit die Versorgung der kleinen Orte und des platten Landes mit Gotteshäusern durchgeführt wurde[5]. Wir haben früher bemerkt, daß man seit dem vierten und fünften Jahrhundert auch in den Landorten Kirchen baute. Sie mochten zunächst vereinzelt sein; aber jedes Geschlecht vermehrte ihre Zahl[6]. Und hier griff nun die fränkische Erobe-

---

[1] Erwähnt von einer durch Bischof Agröcula erbauten Kirche in Chalon s. S. Greg. Tur. H. Fr. V, 45; von der Martinskirche zu Brives bei Clermont, VII, 10; von der Honoratuskirche in Arles V. Virg. Ar. 9 S. 53.

[2] Die gewöhnliche Angabe über die Seltenheit der Glasfenster ist unrichtig: vgl. bes. in glor. mart. 58 von der Kirche in Yzeures: Fenestras ex more habens quae vitro ligneis incluso cluduntur, quo praeclarius aedi sacratae lumen quod mundus meruerit subministrent; ferner de virt. Iul. 13 und H. Fr. VI, 10. Die Gewöhnlichkeit des Glases zeigt auch vita Caes. I, 33 S. 469.

[3] Greg. Tur. H. Fr. V, 45. In gl. mart. 22 S. 501; Ven. Fort. C. I, 13 v. 15 ff.; III, 7 v. 35 f.

[4] Carm. X, 6; vgl. Greg. Tur. H. Fr. X, 31 S. 448. Doch hat W. Meyer S. 62 ff. Bedenken gegen die Annahme ausgesprochen, daß die Verse Fortunats Gemälde beschrieben.

[5] Vgl. Löning, D. KR. II S. 346 ff.; Stutz, Verwaltung und Nutzung des kirchl. Vermögens 1892 S. 66 ff.; Imbart de la Tours, Les paroisses rurales Rev. hist. Bd. 60 ff. 1896 ff. Marignan, Etudes s. l. civil. Franc. 1899 I S. 200 ff.

[6] Die allmähliche Zunahme der Zahl der Kirchen wird durch die Nachrichten anschaulich, die Gregor von Tours über seine eigene Diözese gibt: die Kirche in Tours ist von dem 2. Bischof, Littorius, erbaut; der 3. Bischof, Martin, erbaute, abgesehen von der Klosterkirche, 6 Kirchen, der 4., Briccius, 5, der 5., Eustochius, 4 und eine Kirche in der Stadt, der 6., Perpetuus, 5 und die Kirche auf dem mons Laudiacus. Unter den nächsten Bischöfen hört der Bau von Landkirchen auf; erst der 18., Eufronius, baut wieder 3, von sich selbst sagt Gregor: In multis locis infra Turonicum terminum et ecclesias et oratoria dedicavi. Daß Gregor die Kirchen nicht baute, sondern nur weihte, zeigt, daß nun die Grundherren sie errichteten; das war aber wohl auch schon unter seinen Vorgängern der Fall. Imbart de la Tours erinnert mit Recht daran, daß ein Teil der Kirchen aller Wahrscheinlichkeit nach auch von der Bevölkerung, ce grand ouvrier anonyme, gebaut wurde (S. 260 f.). Für Deutschland läßt sich das in etwas späterer Zeit nachweisen (s. Bd. II 2. Aufl. S. 430). Es ist in der Tat sehr wahrscheinlich, daß es auch in Gallien und im fränkischen Reich der Fall war. Die

rung ein; sie kann nur fördernd gewirkt haben; denn wie sie das antike Übergewicht der Stadt über das Land brach[1], so hob sie die Landbevölkerung: am Rhein, an der Mosel, im ganzen Norden Frankreichs traten an die Stelle der römischen Latifundienbesitzer und ihrer Sklaven freie fränkische Bauern[2], auch im Süden, wo Franken nur vereinzelt sich niederließen, fühlten sich die fränkischen Grundherren als solche, nicht als Stadtbürger. Seitdem die Franken Christen waren, arbeiteten die Fürsten und die Grundherren, die Bischöfe und ohne Zweifel auch die Bauern ohne bewußten Plan für ein gemeinsames Ziel: das ganze Land mit einem dichten Netze kirchlicher Institute zu überziehen. Das Pflichtgefühl der Bischöfe, die Einsicht in die Notwendigkeit der religiösen Pflege des Volkes[3], auch der Glaube, daß man in dem nahen Heiligtum ein Unterpfand der stets hilfsbereiten göttlichen Nähe besitze, nicht minder die Verehrung der Lokalheiligen und ihrer Gräber, das Vertrauen, das man auf Reliquien und dgl. setzte[4], das alles wirkte zusammen, um die Gründung neuer und immer neuer Gotteshäuser herbeizuführen. Man wird annehmen dürfen, daß das sechste und siebente Jahrhundert sie auf eine dem Bedürfnis entsprechende Zahl brachte.

Die Vermehrung der gottesdienstlichen Gebäude drängte unmittelbar dazu, sie der bischöflichen Kirche gegenüber selbständig zu machen. Sie förderte damit eine Bewegung, die seit dem vierten Jahrhundert im Gange war, und deren Ergebnis die Bildung von Parochien innerhalb des Bistums ist.

Ursprünglich war der Bischof der einzige Pfarrer im Bistum; so zahlreich auch sein Klerus sein mochte, so standen doch sämtliche Presbyter, Diakonen und niedere Kleriker ihm nur als Ge-

---

Mitwirkung des Mönchtums (S. 261 f.) möchte ich für diese Frühzeit nicht gar hoch anschlagen: hier wird erst Columba mit seiner Tendenz, auf das Volk zu wirken, von Bedeutung gewesen sein.

[1] Vgl. Kaufmann, DG. II S. 178; Schröder, RG. S. 124 f.

[2] Die Lex Salica setzt voraus, daß das Volk in Dörfern wohnt, vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 90.

[3] Die Motive für Kirchenbauten ergeben sich z. B. aus Conc. Araus. I a. 441 c. 10 S. 123: Vel profundi sui negotio aut ecclesiastica utilitate vel pro quacunque sua opportunitate, oder Agath. a. 506 c. 21: Propter fatigationem familiae; Aurel. IV a. 541 c. 6.

[4] Sulp. Sev. Vita Mart. 11 S. 121 zeigt anschaulich, wie jedes vermeintliche Märtyrergrab zu einem kultischen Ort wurde; vgl. die Erzählungen Gregors von der Erbauung der Hilariusbasilika bei Javols (In glor. conf. 2 S. 749 f.), der Martinskirche bei Tonnerre (ib. 11 S. 754) u. a., sowie Conc. Epaon. a. 517 can. 25.

hilfen oder Diener zur Seite; keiner von ihnen hatte eine selbständige Stellung. Demgemäß wurden wichtige kirchliche Funktionen besonders die Taufe, nur am Bischofssitz vollzogen; überhaupt erscheint der Gottesdienst in den Landkirchen unvollkommen; man muß annehmen, daß in der Regel in ihnen nicht gepredigt wurde, es ist möglich, daß man nicht einmal überall Messe las[1]. Es war der erste Schritt, um sie selbständig zu machen, daß den Presbytern, die an ihnen dienten, das Recht zu taufen eingeräumt und die Pflicht zu predigen aufgelegt wurde[2]. Besonders das erstere war von Wichtigkeit; denn die natürliche Folge davon, daß an diesen Kirchen die Aufnahme in die Gemeinde vorgenommen wurde, war, daß die dort Aufgenommenen sich um sie zusammenschlossen: es bildete sich eine Parochie um die Kirche. Man wird schwerlich ein bestimmtes Prinzip nachweisen können, nach dem die Parochialbildung sich vollzog: die Verhältnisse waren zu mannigfaltig. Hier war es ein Ort, dort ein Gau oder ein Gutsbezirk[3], der sich an die Kirche angliederte; hier geschah es früher, dort später. Genug, daß es überall zur Bildung von Parochien kam.

Für ihren Zusammenhalt war es nun von der höchsten Wichtigkeit, daß sie nach und nach finanziell unabhängig von der bischöflichen Kirche wurden. Das erste Zugeständnis war, daß die auf dem Altar dargebrachten Opfer dem Priester, der an der

---

[1] Wenn Conc. Vas. II a. 529 can. 2 beschließt, ut non solum in civitatibus sed etiam in omnibus parociis verbum faciendi daremus presbyteris potestatem, so ist dabei vorausgesetzt, daß vorher in den Parochialkirchen nicht gepredigt wurde. Daß nicht überall Messe gelesen wurde, ergibt sich daraus, daß an der Spitze einer Parochialkirche wohl auch ein Diakon stehen konnte, s. Stat. eccl. antiq. 31 (Bruns I S. 144 f.). Ich nehme den gallischen Ursprung der Sammlung an. Daß die Priester in den Landkirchen auch die facultas benedicendi ursprünglich nicht hatten, ergibt conc. Reg. a. 439 c. 5 S. 119.

[2] Auf eine Anfrage aus Gallien verfügte Innocenz I.: Paschae tempore presbyter et diaconus per parochias dare remissionem peccatorum et ministerium implere consueverunt etiam praesente episcopo; in fontem quoque ipsi descendunt, illi in officio sunt, sed episcopi nomini facti summa conceditur; zu Nottaufen sind nur die Priester, nicht die Diakonen berechtigt (Bruns II S. 278). Das Taufrecht der Landkirchen ist als anerkannt vorausgesetzt Conc. Autis. a. 573—603 c. 18: Si quis in alio pago . . infantes suos ad baptismum detulerit. Über die Verpflichtung zu predigen spricht der Anm. 1 angeführte zweite Kanon von Vaison. Den vollen Gottesdienst in den Landkirchen erwähnt Conc. Agath. a. 506 c. 21: In quibus legitimus est ordinariusque conventus.

[3] Conc. Aurel. IV a. 541 c. 33: Si quis in agro suo habit . . diocesim etc.

Kirche diente, zugewiesen wurden. Das erkannte schon die erste Synode von Orléans als Rechtens an[1]. Hielt sie noch daran fest, daß der Grundbesitz mit allem Zubehör dem Bischof zur Verfügung stehe, so wurde doch der Parochus der Verwalter desselben; nur mußte er sich die Aufsicht des Bischofs gefallen lassen[2]. Es war natürlich, daß man schließlich von dem Eigentum der Parochialkirche in demselben Sinn wie von dem der bischöflichen Kirche sprach und daß ihr Besitz demgemäß zunächst für ihre Zwecke verwandt wurde[3].

Während diese Entwickelung sich vollzog, war noch eine zweite durchgeführt worden, die die Selbständigkeit der Parochien zum Abschluß brachte. Die an ihnen dienenden Kleriker waren zunächst Kleriker der bischöflichen Kirche; dagegen hat die Synode von Vaison sie als Klerus der Parochialkirche konstituiert: der

---

[1] Can. 15 (s. S. 141 Anm. 4); sie forderte nur die Ablieferung des 3. Teils an den Bischof. Auf Klagen darüber, daß manche Bischöfe den Landkirchen von den Oblationen aut parum aut prope nihil überließen, verfügte die Synode von Carpentras a. 527 S. 41: Ut si ecclesia civitatis eius, cui episcopus praeest, ita est idonaea, ut . . nihil indegiat, quidquid parrociis fuerit derelictum, clerecis, qui ipsis parrociis deserviunt, vel reparationibus basilicarum rationabiliter dispensetur. Im umgekehrten Falle sollte der Bischof einen Anspruch auf den Überschuß des Einkommens der Parochialkirche haben.

[2] s. S. 142 Anm. 1.

[3] Schon die Synode von Agde 506 betrachtet die Parochialkirche als Eigentümerin c. 54: Presbyter dum dioecesim tenet, de his quae emerit ad ecclesiae nomen scripturam faciat, aut ab eius quam tenuit ecclesiae ordinatione discedat. Demgemäß spricht die Synode von Carpentras a. 527 von dem Besitz der Parochialkirchen: die Bischöfe nihil de facultatola ipsa vel de ministerio clerici loci ipsius licentiam habeant menuendi. Ebenso Aurel. III a. 538 can. 5: De facultatibus vero parrociarum vel basilicarum in pagis civitatum constitutis singulorum locorum consuetudo servetur. Man sieht, die Dinge waren noch nicht überall gleichmäßig geordnet. Vgl. can. 21: Unicuique facultas suscepti monastirii, deiocisis vel baselecae debet suffecere. Völlig gleichgestellt sind die verschiedenen Kirchen Paris. V a. 614 can. 8: Quaecunque pro sarcetecta ecclesiis fuerint adlegata, in potestate pontefices, presbyteri vel servientes sanctorum locorum, secundum voluntatem conferentes, ad se debeant revocare. Du Cange erklärte sarcitectus = aedituus, also Kirchendiener. Ich glaube nicht, daß Maaßen mit Recht hierauf verweist, man wird vielmehr an sarcitector, sartatectum zu denken haben, also Stiftungen für den Baufonds. Vgl. auch Conc. Cab. a. 639—654 can. 5 u. 7. Schließlich wurde eine ausreichende Dotation als Bedingung für die Erlaubnis zur Gründung einer Parochialkirche gefordert, Conc. Aurel. IV a. 541 can. 33.

Presbyter wurde verpflichtet, die jüngeren Kleriker in sein Haus aufzunehmen, für ihre Unterweisung und sittliche Heranbildung zu sorgen, sodaß es möglich war, ihm aus ihrer Mitte einen Nachfolger zu geben[1]. Dadurch wurde der Klerus der Parochialkirche ähnlich wie der der Domkirche zu einer geschlossenen Korporation[2].

Man kann die Parochien noch nicht mit unseren Pfarreien zusammenstellen. Ein großer Teil derselben war ohne Zweifel weit umfänglicher. Wie das Beispiel von Laon zeigt, hatten diese großen Parochien einen zahlreichen Klerus. Daraus wird sich die Entstehung des Titels Erzpriester erklären, der seit der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Frankreich vorkommt[3]. Nicht jeder Vorsteher einer Parochie wurde so bezeichnet, sondern nur derjenige, der andere Presbyter neben sich hatte, die nicht hinsichtlich des klerikalen Ranges, aber hinsichtlich der administrativen Stellung ihm untergeordnet waren[4].

Die Teilung des Bistums in kleinere Bezirke war eine gesunde, durch die Verhältnisse gebotene Entwicklung. Man kann nun

---

[1] A. 529 can. 1 S. 56. Die Synode beruft sich auf das Vorbild Italiens. Eine völlig organisierte Parochialkirche war die von Laon; sie hatte einen vollständigen Klerus: Presbyter, Diakonen, Subdiakonen, Lektoren und Ostiarii, Test. Remig. Pardess. I S. 83; vgl. S. 135 Anm. 4. Ein ähnliches Bild gibt Vit. Gaug. 2 S. 652 vom Klerus in Eposium.

[2] Betrachtet man die Entstehung der Parochien vom Gesichtspunkte des Bistums aus, so liegt in ihr die Umbildung des alten Bistums zum „Diözesanbistum". Ich halte deshalb die von Hatch, Grundlegung der Kirchenverf. 1888, vertretene Ansicht, daß die Diözesanbistümer sich entwickelten, nachdem der große Missionar Bonifatius den ersten Anstoß gegeben hatte, S. 22, für gänzlich irrig. Diese Umbildung vollzog sich schon im ersten fränkischen Jahrhundert, wie sie denn die unvermeidliche Folge des Aufhörens der römischen civitas als solcher war.

[3] Das Testament des Remigius wie die 2. Synode von Vaison, can. 1 u. 2, vgl. auch C. Aurel. III a. 538 can. 21; IV a. 541 can. 11, kennen einen Archipresbyter in der Parochie nicht, sie reden nur von Presbytern. Doch muß die Bezeichnung in dieser Zeit aufgekommen sein, vgl. Conc. Tur. II a. 567 can. 7 u. 20; Autiss. 573—603 can. 20 und 44; Conc. inc. loci p. a. 614 c. 11; Greg. Tur. H. Fr. V, 5; in glor. conf. 5 (archipresbyter loci), u. ö. Vgl. Löning, D. KK. II S. 349 und Imbart de la Tours 1896 II S. 25; er verweist auf de glor. mart. 77.

[4] Darauf führt die Analogie des Archidiakon. Imbart de la Tours scheint mir zu sehr zu generalisieren, wenn er unterscheidet: paroisses libres établies dans les castra ou les vici ayant à leur tête un archiprêtre und paroisses établies dans les villae et soumises presque toujours au patronat, S. 32. Hatch irrt auch hier, da er die merowingische Zeit außer acht läßt und von Hieronymus zu den Karolingern springt, S. 49.

leicht die Tendenz wahrnehmen, die Zerlegung des Bistums noch weiter fortzusetzen. Es wurde bereits erwähnt, daß die Grundherren Oratorien auf ihren Gütern bauten; da diese Kirchen sich in ihrem Eigentum befanden [1], so bestellten sie die Priester für dieselben [2], sie liebten es, ausschließlich in ihnen den Gottesdienst zu besuchen [3]. Die Zersplitterung der Parochien in ganz kleine Gemeinden schien dadurch angebahnt zu werden; zugleich war die ausschließliche Gewalt des Bischofs über die Diözese bedroht [4]. Die Gefahr lag nahe, daß allerlei Mißbräuche sich einschlichen und die kirchlichen Ordnungen bald hier bald dort durchbrochen wurden [5]. Dadurch wurde der Widerspruch der Bischöfe hervorgerufen: sie wollten ebensowenig die Ernennung der Geistlichen an solchen Eigenkirchen wie die Verfügung über ihren Besitz aus der Hand geben; auch trugen sie Bedenken, den Zusammenhang

---

[1] Vgl. Stutz, die Eigenkirche, Berlin 1895 S. 14 ff. Ich entlehne die passende Bezeichnung von ihm.

[2] Conc. Aurel. IV a. 541 can. 7: Ut in oratoriis domini praediorum minime contra votum episcopi . . peregrinos clericos intromittant, nisi forsitan quos probatos ibidem districtio pontificis observare praeceperit. Vgl. Vit. Leobin. 3 S. 74: Der Diakon Nileffus warnt Leobin, ne quorumcunque hominum basilicam regere aut petitor ambias aut expetitus adquiescas.

[3] Ergibt sich aus den Vorschriften, daß wenigstens an den Festen der Gottesdienst in der bischöflichen oder in der Parochialkirche besucht werden müsse. Conc. Agath. a. 506 c. 21; Aurel. I a. 511 can. 25; Arvern. I a. 535 can. 15; Aurel. IV a. 541 can. 3; Matisc. I a. 583 can. 10.

[4] Besonders kam in Betracht, daß die Grundherren der bischöflichen Disziplinargewalt über die Kleriker Schwierigkeiten in den Weg legten. Conc. Arvern. a. 535 c. 4; Aurel. IV a. 541 c. 26; Cabil. a. 639—654 c. 14; vgl. Stutz, Benefiz. I S. 136.

[5] Ein Beispiel hierfür bietet der von Friedrich, Münchener Sitzungsberichte 1895 S. 207 ff. und nach ihm von Jülicher, Zeitschr. f. KG. XVI S. 664 ff. veröffentlichte Brief. Den chronologischen Ansatz Jülichers halte ich für richtig; der Brief gehört also in den Anfang des 6. Jahrh. Für gestantes ist wohl gestabiles zu lesen; tabula ist nicht Abendmahlsgerät, sondern Altartafel, vgl. Conc. Mogunt. a. 888 can. 9: In itinere positis, si ecclesia defuerit, sub divo seu in tentoriis, si tabula altaris consecrata caeteraque ministeria sacra ad id officium pertinentia adsunt, missarum solennia celebrari permittimus. In dem vobis positis finde ich keine Schwierigkeit: nachdem der Priester das Brot gereicht, setzt er sich: nun spenden jene Frauen den Wein. Die Stelle lautet: Viri venerabilis Sperati presbyteri relatione cognovimus, quod gestabiles quasdam tabulas per diversorum civium capanas circumfere non desinatis, et missas ibidem, adhibitis mulieribus in sacrificio divino quas conhospitas nominastis, facere praesumatis, sic ut erogantibus vobis eucharistias illae vobis positis calices teneant et sanguinem Christi populo administrare praesumant.

der Diözese ganz zerstören zu lassen. Sollte der letztere wenigstens dadurch anerkannt werden, daß die Festgottesdienste von allen Gläubigen an der Hauptkirche gefeiert wurden, so forderten sie andererseits, daß kein Grundherr einen Priester ohne ihre Zustimmung anstelle, und daß die Aufsicht über die Verwaltung des Vermögens ihnen bleibe [1]. Da diese Vorschriften vielfach wiederholt werden mußten, so sieht man, wie schwer es war, sie durchzuführen [2]; sie hinderten auch nicht, daß die Zahl der selbstständigen Kirchen sich stetig vermehrte. Dadurch stieg die Zahl der Priester im Bistum: der Bischof sollte sie jährlich zu einer Diözesansynode vereinigen; ob es regelmäßig geschah, ist jedoch zu bezweifeln [3].

Für den unmittelbaren Einfluß des Bischofs auf das Volk war diese kirchliche Dezentralisation ebenso schädigend als für die religiöse Einwirkung auf die Gemeinde dienlich. Doch wurde der erstere nicht ganz beseitigt: denn abgesehen davon, daß Handlungen wie die Firmung, die Reconciliation der Pönitenten, überhaupt die Ausübung der kirchlichen Disziplinargewalt dem Bischofe vorbehalten war [4], blieb er in persönlicher Berührung mit allen Diözesanen durch die regelmäßig wiederkehrenden Kirchenvisitationen [5]. Man legte den größten Wert auf sie; daß sie in Melun

---

[1] Über die Feier der Hauptfeste s. S. 227 Anm. 3, über die bischöfliche Approbation der Presbyter Conc. Aurel. IV a. 541 c. 7, Cabil. a. 639—654 c. 14, über die Vermögensverwaltung vgl. den angef. Kanon der Synode von Chalon: Nonnulli ex fratribus et coepiscopis nostris . . in queremonia detulerunt, quod oraturia per villas potentum iam longum constructa tempore et facultatis ibidem collatas ipsi, quorum villae sunt, episcopis contradicant. Die Bischöfe beschließen: Ut in potestate sit episcopi et de ordinatione clericorum et de facultatem ibidem collata, qualiter ad ipsa oraturia et officium divinum possit implere.

[2] Aus Conc. Aurel. IV a. 541 can. 26: Si qua parrociae in potentum domibus constitutae sunt etc., scheint sich zu ergeben, daß es vorkam, daß Oratorien zu Parochialkirchen würden; vgl. auch den 33. Kanon dieser Synode: Si quis in agro suo aut habet aut postulat habere diocessim etc. Auch hier kann man nicht an eine Privatkapelle denken.

[3] Conc. Autiss. a. 573—603 can. 7. Diese Synode ist die einzige Diözesansynode, von der uns ein Protokoll erhalten ist.

[4] Vgl. Löning, D. KR. II S. 350 f.

[5] Vielfach erwähnt, z. B. Greg. Tur. In glor. conf. 104; Vita Gauger. 2 S. 652; Vita Caes. Arel. I, 50 S. 476, II, 18 S. 491; Vita Leob. 17 S. 79. Conc. Cabill. a. 639—654 c. 11: Per omnes parrochias vel monasteria, quae mos est episcopis circuire.

eine Zeitlang unterblieben, war für die Bevölkerung Anlaß, die Errichtung eines eigenen Bistums zu erstreben[1].

Neben den bisher genannten Mitteln sittlicher Einwirkung auf das Volk kommen ferner in Betracht die Kirchenzucht und das mutige persönliche Zeugnis der Bischöfe und Priester für Recht, Sittlichkeit und Wahrheit.

Es dient zum Ruhme der fränkischen Kirche, daß ihre Diener in letzterer Hinsicht ihre Pflicht mit einer Furchtlosigkeit und Offenheit erfüllten, die Staunen erregen. Sie leisteten dadurch dem Volk den größten Dienst; denn sie hinderten, daß das Bewußtsein dessen, was sein soll, dem Zeitalter, in dem nichts zu gelten schien als die Gewalt, verloren ging. Sie waren, wie es der Beruf der Kirche fordert, das Gewissen des Volkes. Zwischen den Mächtigen und den Geringen machten sie dabei keinen Unterschied: im Gegenteil, sie fühlten sich als die von Gott bestellten Fürsprecher und Beschützer aller Schutzlosen. Das gab ihnen Mut den Mächtigen gegenüber.

So war es von Anfang an. Jener Brief, den Remigius von Rheims wahrscheinlich kurz nach der Erhebung Chlodowechs zum König an diesen richtete, wurde schon erwähnt. Der jugendliche Frankenherrscher war kein Christ; aber der christliche Bischof glaubte sich berechtigt, ihn an seine Königspflichten zu erinnern, daran, daß das Königtum ein Dienst am Volke, besonders an den Geringen im Volk ist, und ihn daran zu mahnen, daß auch der König unter dem Urteil Gottes steht[2]. Die spätere Zeit bringt eine Menge Beispiele dafür, daß Bischöfe und Äbte nicht unterließen, den einzelnen Ereignissen gegenüber der sittlichen Anschauung der Dinge Worte zu geben. Als Chlodomer bei seinem Auszuge gegen die Burgunder den Plan faßte, den gefangenen König Sigmund zu töten, sprach der Abt Avitus von S. Mesmin freimütig und furchtlos dagegen[3]; der Brief, welchen Germanus von Paris an Brunichilde richtete, um den Ausbruch eines Bruderkrieges zwischen Sigibert und Chilperich zu verhindern, macht dem Bischofe alle Ehre[4]: er tat, wozu er sich verpflichtet fühlte, und er tat es

---

[1] Brief Leos v. Sens an Childebert, M.G. Ep. III S. 437: Si fortasse ob hoc alterum episcopum sibi fieri rogant, quia nos interclusis itineribus ad eos nec visitatorem mittere possumus nec venire, ista culpa nos non respicit. Die Stelle zeigt, daß Lönings Annahme D. KR. II S. 359, es sei auf die Visitationen kein großer Wert gelegt worden, unrichtig ist.

[2] M.G. Ep. III S. 113; vgl. oben S. 112 u. Beilage I.

[3] Greg. Tur. H. Fr. III, 6.

[4] Ep. Austr. 9 S. 122.

in der rechten Weise. Ähnliches wissen wir von Gregor von Tours[1] und anderen Bischöfen dieser Zeit[2]. Wenn Vorstellungen nicht zum Ziele führten, so ging man noch weiter. Germanus exkommunizierte König Charibert und seine Buhle Markovefa[3]. Vor allem Nicetius von Trier wird hier immer mit Ehren genannt werden[4]: ein Mann, kräftig und durchgreifend, dem Widerspruch nichts galt, wenn er sich im Rechte wußte, durch Gewalt nicht zu beugen und durch Lob nicht zu gewinnen, gleich gegen vornehm und gering. Als ihm einmal ein Kaufmann zu Gefallen zu reden wähnte, indem er erzählte, er sei durch seine Hilfe in einem Sturm gerettet worden, fuhr er ihn an, er möge lieber sagen, wie Gott ihn der Not entrissen habe; denn Menschenkraft könne niemand retten. Wie brauste er auf, wenn ihm leichtsinnige Rücksichtslosigkeit gegen fremdes Recht gegenübertrat: nach seiner Wahl wurde er feierlich eingeholt; man erreichte Trier nicht mehr und schlug das Nachtlager auf freiem Felde auf; unbekümmert um die Eigentümer ließen seine Begleiter die Pferde in die Saat laufen; er aber drohte ihnen mit der Exkommunikation, wenn sie die Felder der Armen nicht achteten. Das waren nicht leere Drohungen; wir wissen,

---

[1] H. Fr. V, 18; VIII, 6, charakteristisch ist, daß sich Gregor in dem letzten Falle als Beauftragter des hl. Martin gibt.

[2] Ib. III, 15, 36; V, 3; VIII, 40; IX, 33, 38; X, 8. Es mag hierbei auch an das vielfach berichtete Eintreten der Bischöfe und Mönche für Gefangene und Verurteilte erinnert werden; denn Befreiung der Gefangenen galt in jedem Fall als etwas Gutes. Daß die Rechtspflege dadurch nicht erleichtert, und das Rechtsgefühl verwirrt wurde, ist nicht zu verkennen; aber in einer Zeit, in welcher das Strafrecht an übergroßer Strenge und das Gerichtsverfahren an Willkür krankte, hatte die Sache doch auch ihre berechtigte Seite. Ähnlich ist es mit dem so eifrig gewahrten und so oft verletzten Asylrecht der Kirche. Das Bestreben, dasselbe so zu gestalten, daß sein sittlicher Zweck erhalten werde, und es nicht geradezu zur Schädigung des Verletzten führte, ist immerhin anzuerkennen Conc. Aurel. a. 511 can. 1 ff. Aurel. III a. 538 can. 14. Aurel. IV a. 541 can. 21, 24, 30. Aurel. V a. 549 can. 22. Matisc. II a. 585 can. 8.

[3] Greg. Tur. H. Fr. IV, 26.

[4] Die Biographie des Nicetius ist eine der besseren, die Gregor von Tours geschrieben hat, vit. patr. 17. Sein Gewährsmann war der Abt Aridius von Limoges, ein Schüler des Nicetius. Venantius Fortunatus Carm. III, 11 gibt nichts Charakteristisches. Erhalten sind ferner einige Briefe von und an Nicetius, abgedruckt M.G. Ep. III S. 116 ff. Ob die dem Nicetius beigelegten Schriften de vigil. serv. Dei u. de Psalmod. bono, Mign. 68 c. 366, ihm angehören, ist ganz unsicher. Man vgl. über ihn Sauerland im Pastor bonus 1890 S. 80 ff.

daß er durch den Ernst, mit dem er Zucht übte, Anstoß gab[1]. So handelte er auch gegen die Fürsten: Theudebert I. wie Chlothachar I. hat er das hl. Abendmahl versagt: er ging lieber in die Verbannung, als daß er sich gebeugt hätte. Die gleiche Selbständigkeit bewies er seinen Amtsgenossen gegenüher: er liebte allein zu handeln. Mapinius von Rheims bemerkte es übel, daß er die Unterstützung der übrigen Bischöfe verschmähte, als sie ihm hätte nützlich sein können[2]. Dabei war er ein frommer Mann und ein Wohltäter der Armen: man sah ihn wohl um die Mittagszeit, wenn die Kirchen leer waren, in eine Kutte gehüllt, in das Gotteshaus eilen, um seine Andacht zu verrichten; von seiner Milde gegen die Unglücklichen aber sprach man auch jenseits der Alpen.. Sein Bild wird vervollständigt, wenn man hört, wie er im Gefühl des fränkischen Reiches lebte: im Traum wurde ihm die Reihe der noch kommenden Frankenkönige und ihre Regierungszeit geoffenbart. Andererseits war gerade bei ihm das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der ehemaligen römischen Welt lebendig: er fühlte sich verpflichtet, auch dem Kaiser Justinian über seine kirchliche Politik Vorstellungen zu machen[3].

Schwieriger war die Aufrechterhaltung der kirchlichen Zucht. Man hatte das klare Bewußtsein, daß es die Pflicht der Kirche sei, die alten Einrichtungen zum Schutze des sittlichen Lebens zu bewahren. Zeuge dessen sind die Synoden: sie haben dem Stand der Bischöfe und Kleriker als solchem gedient, wirkliche und vermeintliche Rechte der Kirche eifrig geschützt[4]; aber sie vergaßen dabei nicht, daß ihre erste Aufgabe eine religiöse und sittliche war[5]; sie taten das Ihre, um die Kirchenzucht nicht einschlafen zu lassen[6]. Und die dahin zielenden Beschlüsse standen nicht nur

---

[1] Epist. Austr. 11 S. 126.

[2] Ibid.

[3] Epist. Austr. 7 S. 118 f.

[4] Vgl. Löning, D. KR. II S. 453 ff.

[5] Conc. Arvern. I a. 535 can. 1: In primis placuit, ut quoties secundum statuta patrum s. synodus congregatur, nullus episcoporum aliquam prius causam suggerere audeat, quam ea, quae ad emendationem vitae, ad severitatem regulae, ad animae remedia pertinent, finiantur.

[6] Kirchliche Zensuren gegen den Mörder, auch wenn der weltliche Prozeß beendet ist, Aurel. IV a. 541 can. 28; gegen Mädchenraub, Aurel. III a. 538 can. 19; Aurel. IV can. 22; Paris. III a. 556—558 can. 5; gegen Meineid und falsche Anklagen Matisc. I a. 583 can. 18 f.; gegen die Gewalttätigkeit an Schwachen, Tur. II a. 567 can. 27; Matisc. II a. 585 can. 14; auch wenn der Täter sich durch einen königlichen Befehl gedeckt hat, Paris. III can. 6. Was die geschlechtliche Zuchtlosigkeit anlangt, so war von Übel, daß die Energie der Kirche durch die Absicht, die kanonischen

auf dem Papier. Wenn ein so elender Mensch wie Bischof Cautinus von Clermont sich veranlaßt sah, einen vornehmen Mörder zu exkommunizieren[1], so ist klar, daß die öffentliche Bußzucht noch in Übung war. Aber der fränkische Episkopat hatte dabei mit allen den Schwierigkeiten zu kämpfen, die sich auch anderwärts in der Kirche bemerklich machten. Es erwies sich als unmöglich, die unter ganz anderen Verhältnissen erwachsene Bußdisziplin der neuen Zeit anzupassen. Obgleich die Formen blieben, wurde sie etwas anderes, als sie ursprünglich gewesen war; sie verlor dabei an Gehalt und an innerem Recht.

Das bemerkt man überall. Die Exkommunikation war ursprünglich gedacht als das Mittel, das die Kirche anwandte, um sich von unwürdigen Mitgliedern zu befreien. Seitdem der Ausschluß aus der Gemeinde nicht mehr definitiv war, stand dem Exkommunizierten die Möglichkeit offen, durch Übernahme der Pönitenz die Wiederaufnahme in die Kirche zu erlangen: die letztere war ohne die erstere schlechthin unzulässig. Dieser Vorstellungskreis war in der fränkischen Kirche nicht vergessen; aber mit ihm konkurrierte ein anderer. In hunderten von Fällen war die Exkommunikation nichts anderes als ein Mittel, um den Gehorsam gegen kirchliche Gebote, die Fügsamkeit gegen kirchliche Anordnungen, die Unterwerfung unter die Hierarchie zu erzwingen[2]. War ihr Zweck erreicht, so hörte sie auf ohne Übernahme der Pönitenz. Es ist klar, daß dadurch das Wesen der Exkommunikation verändert wurde: aus dem Selbstschutz der Kirche wurde sie zur Zufügung eines Rechtsnachteils, zur Strafe[3]. Zugleich war der Grundsatz

---

Ehehindernisse zur Anerkennung zu bringen, von dem eigentlichen Ziel abgelenkt wurde; vgl. über die Durchführung der kirchlichen Eheverbote Löning, D. KR. II S. 542 ff.

[1] Greg. Tur. H. Fr. X, 8.

[2] Belege geben fast alle fränkischen Synoden. Ich hebe nur einige besonders bezeichnende Fälle hervor, Arv. a. 535 c. 12 S. 68: Quamdiu in tanto versator scelere, a Christeano coetu . . privabitur. Aurel. III. a. 538 c. 11 S. 76: Quandiu se non sequistraverint, a communione ecclesiastica repellantur; c. 13 S. 77: Quousque aut ad discussione veniat aut rem restituat ecclesiasticam, communione privetur; c. 14 S. 78; 25 S. 81. Aurel. IV a. 541 c. 25 S. 93: Tamdiu ab ecclesiae liminibus arceatur, donec cum satisfactione iustissima pervasa . . restituat; c. 32 S. 94; Aurel. V a. 549 c. 13 S. 104; c. 19 S. 107: Si culpam sequestratione sanaverint, ad communionis gratiam revocentur.

[3] Bezeichnend hierfür ist besonders die Parallelisierung von Exkommunikation und Prügelstrafe Elus. a. 551 c. 3 S. 114: Si superiores forte personae sunt, a liminibus excommunicatione pellantur ecclesiae, humiliores vero personae vel servi correpti a iudice fustigentur.

durchbrochen: Ohne Bußzeit keine Rekonziliation. Auf diesen Punkt kam man noch von einer anderen Seite aus. Die Übernahme der Pönitenz war wie früher freiwillig[1]. Unter der in der Kirche herrschenden Tendenz, alles in feste Formen zu fügen, waren die Pönitenten gewissermaßen zu einem eigenen Stand geworden. Durch einen Benediktionsakt wurde der einzelne in ihre Zahl aufgenommen[2]. Das Leben, zu dem er während der Bußzeit verpflichtet war, sollte ein Abbild des Mönchslebens sein[3]: man hat es wie das letztere als vita religiosa dem weltlichen Leben gegenübergestellt[4]. Aber konnte man nun die Übernahme des Büßerlebens allen Exkommunizierten zur Pflicht machen? Man war verständig genug, diese Frage zu verneinen, ja man ging dabei so weit, daß man die Aufnahme jugendlicher Personen unter die Pönitenten einfach verbot[5]. Soll man annehmen, daß dadurch ihre Wiederzulassung zur kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sein sollte? Die Unwahrscheinlichkeit liegt auf der Hand; denn der Satz, daß die Kirche niemanden die Hoffnung auf Vergebung entziehen dürfe, galt als unbedingt feststehend[6].

Denen gegenüber, die sich der Pönitenz unterzogen, erhob sich eine weitere Frage: Wie lange sollte ihre Bußzeit dauern? In

---

[1] Vgl. Aurel. I a. 511 c. 11 f. S. 5; Epa. a. 517 c. 3 S. 20, 23 S. 24; Aurel. III a. 538 c. 27 f. S. 81 u. ö.

[2] Poenitentiae benedictione suscepta, Conc. Aurel. III c. 28 u. ö. Das sog. Sacram. Gallic. Migne 72 S. 578 hat zwei hierhergehörige Gebete; das erste wird zur bened. poen., das zweite zur reconcil. gehören.

[3] Die Synode von Epaon verfügt für die Bußzeit: Tertia die sine relaxatione ieiunent, ecclesiam studeant fraequentare, in poenitentum loco standi et orandi humilitatem noverent observandam, etiam ipsi cum caticumini procedere commonentur abscedant, c. 29 S. 25 f. Verzicht auf die eheliche Gemeinschaft folgt aus Conc. Aurel. III c. 27 S. 81. Daß die von der Synode von Epaon angeordnete Entlassung der Büßer eine Neuerung gewesen sei, nimmt Koch, ThQS. 1900 S. 519 an; aber wie ersichtlich gibt der Text keinen Anhalt dafür.

[4] Conc. Aurel. I c. 11 S. 5. Die Parallele mit dem Mönchsleben ist handgreiflich in dem Verbot, junge Leute in den Büßerstand aufzunehmen, und bei Verheirateten die Zustimmung des zweiten Ehegatten zu fordern, Aurel. III c. 27 S. 81. Aber zugleich zeigen diese Vorschriften, daß es unmöglich war, die Bußzucht allgemein durchzuführen.

[5] Conc. Aurel. III a. 538 c. 27 S. 81.

[6] Conc. Epa. a. 517 c. 36 S. 27: Ne ullus sine remedio aut spe veniae ab ecclesia repellatur, neve ulli, si aut penaetuerit aut correxerit, ad veniam redeundi aditus obstruatur. Hier ist entscheidend die Nebeneinanderstellung aut poenituerit aut correxerit. Sie wiederholt sich c. 28 S. 25.

dieser Hinsicht gab es wohl Ansätze zu kirchlicher Gesetzgebung[1]; aber man war weit davon entfernt, eine gleiche und allgemein anerkannte Norm zu besitzen. Die Entscheidung der Frage im einzelnen Falle lag gewöhnlich in den Händen der Bischöfe[2].

Es ist bei dieser Sachlage sehr begreiflich, daß die Zahl der Pönitenten nicht eben groß war[3], und daß auch von denen, die die Pönitenz übernahmen, nicht alle aushielten[4]. Die Ausgeschlossenen unterwarfen sich entweder und umgingen dadurch die Pönitenz, oder sie boten dem Urteil der Kirche Trotz und ließen ihre Exkommunikation unbeachtet; es kam vor, daß sie selbst zur Messe zu kommen wagten[5]. Nun suchte zwar die Kirche ihren Widerstand durch Verwehrung der Gemeinschaft des täglichen Lebens zu brechen. Aber hier versagte der Gehorsam ihrer Glieder[6]; es gelang ihr nicht, die Gebannten zu Gemiedenen zu machen.

---

[1] Schon die Synode von Elvira hat für einige Fälle Bußzeiten bestimmt, c. 5 Tötung einer Sklavin 7, bezw. 5 Jahre, c. 14 Unzucht 5 Jahre, c. 16 Heirat mit Juden oder Häretikern 5 Jahre, c. 22 Häresie 10 Jahre, c. 40 Duldung des Heidentums 5 Jahre, c. 46 Dauernde Unterlassung des Kirchenbesuchs 10 Jahre u. a. Was die fränkischen Synoden anlangt, so sind Ansätze für die Buße der Kleriker nicht gerade häufig s. Aurel. III c. 2, 4, 6—9, 16, 19 S. 73 ff.; Aurel. IV c. 10 S. 89; Aurel. V c. 5 S. 102; Lugd. a. 567—570 c. 1 S. 140; für die Laienbuße kommen nur in Betracht Aurel. III c. 14 S. 78 Teilnahme an jüdischen Gastmählern 1 Jahr, c. 19 S. 79 Raub von geweihten Jungfrauen Lebenszeit, c. 34 S. 83 der Richter, der duldet, daß Häretiker Katholiken wiedertaufen, 1 Jahr; Autiss. a. 573—603 c. 43 S. 183 der Richter, der ohne Zuziehung des Bischofs über Kleriker richtet, 1 Jahr.

[2] Es ist ganz gewöhnlich, daß dem Bischof die Bestimmung der districtio überlassen bleibt; in leichten Fällen Aur. III c. 31 f. S. 82; aber auch bei Abfall zu einer häretischen Gemeinde Aurel. IV c. 8 S. 89, bei Verletzung des Asylrechts c. 21 S. 92, erzwungener Ehe c. 22 S. 92, Mord c. 28 S. 93, Unzucht mit Klerikern 29 S. 93, Bruch des Keuschheitsgelübdes Matisc. a. 583 c. 12 S. 158. Man fühlte sich also keineswegs an die kanonischen Festsetzungen gebunden. Solche gab es für Abfall vgl. Epa. c. 29 S. 25, Mord Ancyr. c. 22 f. S. 70, Bruch des Keuschheitsgelübdes Elib. c. 13 S. 4.

[3] Aus Childeb. decret. 2 ergibt sich, daß man genötigt war, die Unterwerfung unter die Exkommunikation mit staatlicher Hilfe zu erzwingen.

[4] Ergibt sich aus Conc. Aurel. I c. 11 S. 5; Epaon. a. 517 c. 23 S. 24; Aurel. III a. 538 c. 28 S. 81; Elus. a. 551 c. 1 S. 112.

[5] Vgl. den von Gregor Vit. patr. 17, 2 S. 729 erzählten Vorgang; auch Childeb. decr. 2 Cap. I S. 15 dient zum Beweis.

[6] Daß die separatio a catholicorum convivio schwer durchführbar war, zeigt Conc. Aurel. I c. 11 S. 5; Autiss. a. 537—603 c. 38 f. S. 82 f.

Erreichte somit die Kirchenzucht ihren Zweck nur in sehr unvollkommener Weise, so wird man doch auch diesen Rest einer sich auflösenden Institution nicht für ganz wertlos halten dürfen: er wirkte als ein Zeugnis wider offenkundiges Unrecht.

Nicht unerwähnt mag bleiben, daß die Kirchenzucht am entschiedensten gegen Kleriker geübt wurde. Sie diente dazu, den geistlichen Stand innerlich zu heben[1]. Das Gleiche bezweckte die Vereinigung der Kleriker der bischöflichen Stadt zu einem gemeinsamen Leben, wie sie im 6. Jahrhundert nicht selten vorgekommen zu sein scheint[2].

Ungemein enge ist der Zusammenhang zwischen der Armut und der Unsittlichkeit. Werfen wir deshalb noch einen Blick auf das, was gegen die Armut geschah! Man bemerkt auch an diesem Punkte, daß die altkirchlichen Einrichtungen durch den Eintritt des fränkischen Volkes in die Kirche nicht zerstört wurden. Der Episkopat wußte sie unter den neuen Verhältnissen lebendig zu erhalten. Nach wie vor führten die Kirchen Verzeichnisse der Personen, welche regelmäßige Unterstützung bekamen und welche das Recht hatten, an den Kirchentüren Almosen zu heischen. Es waren die matricularii. Sie bildeten eine Art Genossenschaft[3], besaßen als solche Vermögen[4]: es kam wohl vor, daß sie in den

---

[1] Unwürdige Kleriker sollen aus dem Stande entfernt werden, Aurel. I c. 511 can. 9; Aurel. II a. 533 can. 4, 14; Aurel. III a. 538 can. 7 f. Autiss. a. 573—603 can. 20; dagegen die Priester zur Erfüllung ihrer Amts- wie ihrer religiösen Pflichten angehalten, Aurel. I can. 5, 28, 31; Aurel. II can. 1 f., 5 f., 14, 21; Aurel. III can. 1 f., 11; Tur. II a. 567 can. 11; Autiss. c. 21; Mißbrauch der geistlichen Gewalt zu egoistischen Zwecken, Überschreitung der Amtsbefugnis oder willkürliche Strenge wurde verwehrt, Aurel. I can. 6, 8; Aurel. III can. 7; Aurel. IV can. 10; Aurel. V can. 2; Paris. III a. 556—558 can. 3. An die Maßregeln gegen die Simonie sei hier nur erinnert.

[2] Ich möchte nicht wie Rettberg, KG. D. II S. 665, von der Verpflichtung zu mönchischem Leben sprechen; die Sache ist aber eine Analogie: der Bischof und der Klerus seiner Kirche schlafen in einem Gemach, Conc. Tur. II a. 567 can. 13 f. Greg. Tur. H. Fr. IV, 36; VI, 36; sie nehmen die Mahlzeit gemeinsam ein, ib. X, 21; vit. ptr. 9, 1: Mensa canonica; 17, 4.

[3] Vgl. Form. Andec. 49. Turon 11; Greg. Tur. de virt. Mart. I, 31.

[4] Testament des Diakon Grimo von Trier, MRh. Urkundenbuch I S. 6: Casa in Triviris quam a matriculis comparavi ad ipsos matriculos revertatur. Wie mich dünkt, wird man auch hier an die Armen zu denken haben, nicht an die Angehörigen des Domklosters. Dafür spricht der Sprachgebrauch Gregors von Tours, H. Fr. VII, 29: Nonnulli matriculariorum

Testamenten bedacht wurden[1]. Aber man ließ sich nicht daran genügen, daß das Gewohnte geschah; man war der Überzeugung, daß mehr geleistet werden müßte: alle Arbeitsunfähigen sollten das Nötige an Nahrung und Kleidung erhalten[2], und dies nicht nur da und dort, sondern überall. Der erst in der Gegenwart zur Anerkennung gekommene Grundsatz, daß jeder Ort für seine Armen Sorge zu tragen habe, ist bereits von der zweiten Synode zu Tours im Jahre 567 ausgesprochen worden[3]. Das Ziel war, dem Herumziehen der Bettler zu steuern. Neben den Armen betrachtete man die unheilbar Kranken und die Gefangenen als Gegenstand der regelmäßigen Gemeindepflege[4]. Man faßte, um den Anforderungen zu genügen, die Aufstellung eigener Gemeindebeamter für die Armenpflege ins Auge[5]. Wie weit die Sache durchgeführt wurde, läßt sich nicht sehen, aber schon der Gedanke war wertvoll. Der Versorgung der Hilfsbedürftigen verschiedenster Art dienten die zahlreich entstehenden Armenanstalten und Krankenhäuser, die sogen. Xenodochien[6].

---

et reliquorum pauperum; de virt. Jul. 38; de virt. Mart. I, 31; II, 22, vgl. auch Anm. 1.

[1] Test. Remig. Pard. I S. 82: Pauperibus in matricula positis ante fores ecclesiae expectantibus stipem duo solidi unde se reficiant inferentur. Ebenso erhalten die Armen von Laon einen Solidus. Testam. Bertech. Cenom. ib. S. 203.

[2] Conc. Aurel. I a. 511 can. 16.

[3] Conc. Tur. II a. 567 can. 5: Ut unaquaeque civitas pauperes et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires; ut tum vicani presbyteri (die Geistlichen in den Parochien) quam cives omnes suum pauperem pascant: quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alienas non vagentur.

[4] Conc. Aurel. V a. 549 can. 20, 21. Lugd. III a. 583 can. 6.

[5] Conc. Aurel. V a. 549 can. 20: Ut, qui pro quibuscunque culpis in carceribus deputantur, ab archidiacono seu praepositu eclesiae singulis diebus dominicis requirantur, ut necessitas vinctorum secundum praeceptum divinum misericorditer sublevetur; atque a pontifice instituta fideli et diligenti persona, quae necessaria provideat, conpetens victus de domo eclesiae tribuatur.

[6] Atolus, ein Zeitgenosse des Remigius, stiftete aus seinem Vermögen bis sena xenodochia, Le Blant, Inscr. I Nr. 334. Das Xenodochium Childeberts in Lyon ist bekannt; vgl. ferner Greg. Tur. in glor. conf. 85, Leprosenhaus in Chalon s. S.; V. I Praeiect. 4 A. S. Mab. II S. 613, Xenod. in Colombier; die Stelle ist bemerkenswert, da es sich hier um ein Krankenhaus im eigentlichen Sinn des Wortes handelt: Medicos vel strenuos viros, qui hanc curam gererent, ordinavit, ita tamen ut semper ibidem viginti aegroti mederentur et stipendia sibi acciperent; postquam vero convalescerent, aliis locum curandi darent. Die Vita ist gleichzeitig, c. 17; vgl.

Das Ankämpfen gegen die Armut ist eine Pflicht, die jedes Zeitalter hat: aber nur wenige Zeiten sind so glücklich zu sehen, daß die Armut sich wirklich mindert. Von der fränkischen Zeit gilt das: man weiß, daß verarmte Städte wieder empor kamen und was noch wichtiger ist, daß die Lage der Sklaven sich bedeutend besserte. In Deutschland wohnten von alters her die meisten Unfreien auf eigener Scholle; sie bebauten ein Grundstück, das ihnen von dem Grundherrn gegen bestimmte Abgaben und Frohnden überlassen war. Diese Einrichtung drang im Gefolge der fränkischen Eroberung auch in die einstmals römischen Gebiete ein; durch sie wurden die Sklavenzwinger der Latifundienbesitzer gesprengt, einer der größten Fortschritte, die jemals geschehen sind. Da die Frohndienste mäßig waren, so konnten die Unfreien eigenes Vermögen erwerben. Ein Teil derselben erhob sich nach und nach in den Stand der Hörigen[1]. Diese Besserung der Verhältnisse war nicht das Verdienst der Kirche, sie war das glückliche Resultat der großen Revolution, welche an Stelle des Römerreichs deutsche Reiche setzte, und welche den Wohlstand des Volkes wieder auf den Ertrag der Bewirtschaftung des eigenen Landes begründete. Aber ganz unbeteiligt war die Kirche dabei nicht. Die Wohlhabenheit der Stadt Verdun wird auf das Eingreifen des Bischofs Desideratus zurückgeführt[2]. Nicetius erwarb sich Verdienste um die Pflege des Obst- und Weinbaus im Moseltal[3]. Besonders förderte die Kirche auch jetzt die Sitte, den Sklaven die Freiheit zu schenken[4]: sie erkannte es nach wie vor als ihre Pflicht, die

---

über die Biographien P.'s Krusch N.A. XVIII S. 629 ff. In Verdun bestand 636 bei der Basilika S. Petri et Vitoni ein Leprosenhaus, Testam. des Grimo, MRh. UB. 1 S. 6. Im Kloster der h. Agatha zu Longuion (Longagio) bei Longwy wurden sechzehn Arme versorgt, ibid. S. 6. Grimo stiftet in Mercy (Marciacum) ein Armenhaus, S. 6; er bedenkt auch die Leprosen in Metz, in Mastricht, in Quincy (choinsa ecclesia (?) ib. S. 7), er vermacht den Matricularii von S. Martin in Tours 600 solidi, ibid.

[1] Vgl. Schröder, RG. S. 212 ff.

[2] Greg. Tur. H. Fr. III, 34.

[3] Vgl. Fen. Fort. Carm. III, 12:

Blandifluas stupidis induxit collibus uvas,
Vinea culta viret quo fuit ante frutex.
Jnsita pomorum passim plantaria surgunt
Et pascunt vario floris odore locum.

[4] Vgl. die Testamente des Remigius u. a. mit ihren zahlreichen Freilassungen; ferner die Formeln Marc. II, 32—34, 36 u. a., aus denen erhellt, daß die Freilassung von Sklaven als verdienstliches Werk angesehen, also als solches von der Kirche empfohlen wurde. Die kirchlichen Sklaven waren

Freigelassenen in Notfällen zu vertreten[1]. Wenn den Sklaven der Eintritt in den geistlichen Stand nicht mehr absolut verweigert wurde[2], so mußte auch dadurch die Kluft, welche Freie und Sklaven schied, einigermaßen verringert werden.

Schon dies berührt das Gebiet der Kultur überhaupt. Will man aber den sittigenden Einfluß der Kirche ganz ermessen, so muß man schließlich auch noch daran erinnern, daß der Klerus beinahe der einzige Träger der Bildung war: was die Merowingerzeit in dieser Hinsicht besaß und erwarb, verdankte sie ausschließlich der Tätigkeit der Geistlichen. Nun ist das sechste Jahrhundert gewiß kein literarisches Jahrhundert. Aber es ist ein Vorurteil, daß man die Summe idealer Interessen, die in einer gewissen Zeit vorhanden sind, an der Blüte der Literatur messen könne. Daß ideale Interessen vorhanden waren, zeigt die eifrige Bautätigkeit, überhaupt das künstlerische Bestreben, das wir wahrnahmen. Sieht man auf die Literatur, so ist die Bemerkung, die sich zunächst aufdrängt, die, daß die Rhetorenliteratur der römischen Zeit nun abstirbt. Aber war es zu beklagen, daß sie ein Ende nahm? Die Literatur hat nur dann Berechtigung, wenn sie hebend und veredelnd auf die Gesamtheit wirkt; geschieht das nicht, so dient sie nur dazu, ein Volk zu entkräften. Jene Autoren wollten und konnten nicht auf das Volk wirken: sie wollten unverständlich sein, weil sie nur dann glaubten schön uud vornehm zu schreiben, und sie waren unverständlich. Nicht zu tadeln hat man das sechste Jahrhundert, daß diese Literatur der Hohlheit und Lüge in ihm zugrunde ging; daß es geschah, gehört vielmehr zu den Verdiensten der Franken. An ihre Stelle trat eine weit anspruchslosere Literatur: die Geschichtschreibung Gregors, die Dichtung des Venantius Fortunatus, die Literatur der Heiligenleben. Gregor und die Heiligenbiographen hatten nichts Gemeinsames mit der absterbenden, antiken Literatur. Wie die Sprache, die sie schrieben, mehr der Freiheit des gesprochenen Wortes sich annäherte, als daß sie sich an die starren Regeln der Grammatik band, so gab das lebhafte Interesse für die Gegenwart ihnen den Inhalt für ihre Schriften, und auf die Menschen der Gegenwart wollten sie durch sie wirken. Venantius Fortunatus verleugnet den Zusammenhang mit der antiken Welt und ihrer Literatur nicht. Aber darin war

---

wenigstens nicht ganz von dieser Wohltat ausgeschlossen, Conc. Aurel. IV a. 541 can. 9. Doch vergl. C. Rem. a. 627—30 can. 13.

[1] Conc. Aurel. V a. 549 can. 7. Paris. III a. 556—558 can. 9. Matisc. II a. 585 can. 7. Paris. V a. 614 can. 9. Vgl. lex. Rip. tit. LVIII § 1.

[2] Das 5. Konzil zu Orleans forderte zwar die Genehmigung des Herrn, ermöglichte aber zugleich die Weihe ohne dieselbe, can. 6.

er seinem Freund Gregor ähnlich, daß er als Schriftsteller mitten im Leben stand. Schrieb er ein Heiligenleben, so meinte er sich so ausdrücken zu müssen, daß nichts für das Volk unverständlich sei[1]. Dadurch ist die neue Literatur charakterisiert: sie wollte nützen. Man schrieb nicht mehr, um zu beweisen, daß man ein höchst gebildeter Mann sei, sondern man schrieb, um so oder so der Frömmigkeit zu dienen. Diese Frömmigkeit war sehr unvollkommen, niemand zweifelt daran, aber war sie nicht viel besser als der kraftlose Egoismus der Rhetoren? Wenn wir ein richtiges Bild von ihr entworfen haben, so wird diese Frage bejaht werden dürfen.

Wir haben die Wirksamkeit der Kirche nach den verschiedensten Seiten hin beobachtet; nur eines ist noch nicht erwähnt worden: das Mönchtum und der von ihm ausgeübte Einfluß. Wir widmen dieser Untersuchung ein eigenes Kapitel.

---

[1] V. Alb. 4. S. 29: Ne ad aures populi minus aliquid intelligibile proferatur.

Viertes Kapitel.

# Das Mönchtum.

---

Die schroffsten Gegensätze liegen im Leben nebeneinander; die verschiedensten Früchte zeitigt der gleiche Boden. Welch ein Unterschied zwischen dem Sinne der Weltentsagenden und dem scharfen, kampfbereiten Egoismus, der die Franken des sechsten Jahrhunderts erfüllte; zwischen einem Leben religiöser Reflexion, wie man es im Kloster heimisch denkt, und der Zurückführung der Religiosität auf ihre einfachsten Grundlagen, wie wir sie bei den Franken bemerkten! Es scheint kein ungeeigneterer Ort für asketische Lebensanschauungen denkbar zu sein, als das fränkische Reich in dieser Zeit. War hier, wo jedermann eintreten mußte in den allgemeinen Kampf um Geltung, Macht, Besitz und Genuß, wenn er nicht von den Kämpfenden zertreten werden wollte, Raum für eine Überzeugung, welche diese Güter für wertlos, für schädlich und verwerflich erklärte? Gleichwohl, diese Überzeugung war im fränkischen Reiche vorhanden und wirksam: nirgends fehlte es an Männern, die ihr gemäß handelten, die sie voll Feuer und Nachdruck verkündigten; nirgends fehlte es ihnen an eifrigen Jüngern.

Die Anschauung der Asketen war die alte, wie wir sie kennen [1]. Der Untergang des römischen Reichs, das Aufkommen der Germanen, die gewaltige Umgestaltung aller Verhältnisse, die dadurch herbeigeführt wurde, bewirkten keinen Wandel; jedenfalls sind die Sätze, welche man jetzt hört, im Vergleich mit Aussprüchen der früheren Zeiten nicht gemildert. Gregor läßt den Eremiten Ämilian einen Jäger, den der Zufall zu ihm führte, mit den Worten an-

---

[1] Vgl. Buch I Kap. II S. 53 ff.

reden: „Ich sehe, daß du mehr dem nachjagst, was der Seele schadet, als dem, was zu ihrem Heile dient. Verlasse deinen irdischen Herrn und folge dem wahren Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Tritt in den Dienst dessen, der gesagt hat: Kommt zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid: er ist der Herr, dessen Last leicht und dessen Joch sanft ist[1].“ Man könnte auf den Gedanken kommen, der Angeredete sei ein Heide gewesen, er werde zur Annahme des christlichen Glaubens aufgefordert; das war aber nicht der Fall: er war ein Christ, er wurde aufgefordert, Mönch zu werden. Es ist der alte unversöhnliche Gegensatz des Asketentums gegen das ganze diesseitige Leben, der sich hier ausspricht. Wenn das Christentum nicht mit asketischem Leben verbunden war, so verdiente es nach der Überzeugung der Asketen seinen Namen kaum: denn nur die Askese ist Dienst Gottes[2]; nur der Asket richtet alle seine Liebe auf den himmlischen Vater[3], nur bei ihm gehört das ganze Leben Christo[4]. Nur er vermag es, auf dem Steig zur himmlischen Heimat zu bleiben[5],

---

[1] Vit. patr. 12, 2.

[2] Vgl. z. B. ib. 5; V. Caes. Arel. prol. 2 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 457.

[3] Ven. Fort. Vit. Alb. 5 S. 29: Inter ipsa novellae iuventutis exordia tanto fidei fervore flagravit, ut parentes . . pro caritate Christi magis iste voluntarie reliquisset et velut hostes animae carnales affectus effugisset, credens sibi sufficere, si omnem dilectionem in solo caelesti patre plantaret. Die Stelle ist reproduziert in der jungen, anonymen V. Pad. 1, A. S. Mab. I S. 256: Paduin denkt parentes pro Christi caritate relinquere et velut hostes animae carnales affectus effugere. Considerabat namque illud Sapientis, quam bonum est viro, cum portaverit iugum domini ab adolescentia sua, Thren. 3, 27, credens sufficere, si omnem dilectionem in solo coelesti patre plantaret. Wie hier Liebe zu den Eltern und Liebe zu Gott beinahe als Gegensätze behandelt werden, so von Venantius Fortunatus V. Radeg. 3 S. 39 die Liebe zu Christus und die Liebe zum Gemahle: Plus participata Christo quam sociata coniugio.

[4] Ven. Fort. V. Alb. 6 S. 29 von Albin: Hoc solum habens cum homine commune, quod natus est, ceterum totum voluit esse Christi quod vixit. Baudon. V. Radeg. II, 5 S. 381 von Radegunde: Tam se quam sua omnia ei tradidit subdita potestati et ex proprio iure nihil sibi reservans, ut curreret expedita post Christi vestigia et tanto sibi plus augeret in coelo quanto magis subtraxisset in saeculo. Greg. Tur. Vit. patr. 2, praef.: Ut mortificatis membris, soli illi viverent, de quo apostolus dixit: Jam non vivo ego; vivit autem in me Christus.

[5] Vita Geretr. Prol. S. 453; vgl. Vit. Consort. 2 A. S. Mab. 1 S. 235. Eucherius sagt zu seiner Gemahlin: Audisti credo, dulcissima, et fideli animo retines Dominum nostrum Jesum Christum per evangelium suum salubriter admonentem, ubi ait: Venite ad me etc. Quae propter tam dulcibus pro-

und da er um des Herrn willen alles verläßt, so gilt ihm auch das Wort, daß dieser Zeit Leiden nicht wert sind der Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden soll[1]. Von der Finsternis dieser Welt sind die Asketen zu dem Hafen der Ruhe und der Frömmigkeit berufen; sie haben angefangen, das Licht Christi zu schauen[2]. Denn die Askese führt zur Vollendung: sie macht den Menschen Gottes würdig[3], überwindet den „Feind"[4] und erwirbt die ewige Freude[5]: der sterbende Mönch kann zu dem Herrn sagen: Gib, Herr, was du verheißen hast, da wir vollbracht haben, was du gebotest[6]. Für die Asketen schrumpfte die christliche Predigt zusammen zur Predigt der Weltflucht: so verstand sie Gregor; die Männer, welche seit der Zeit der Apostel bis auf die Gegenwart den ganzen Weltkreis mit dem leuchtenden Strahl ihrer Predigt erfüllten, waren die Meister der Askese; sie verkündigten, daß man die weltlichen Sorgen lasse, die Finsternis der Begierden fliehe und dem wahren Gott folge, durch den alles geschaffen ist[7]. Man sieht, daß die Mönche völlig im Zauberkreise der alten Anschauungen verharrten; so unmöglich als je war für sie die richtige Schätzung des Lebens und des Glaubens.

Gleichwohl wurde die Stellung des Asketentums unter dem Volk und in der Kirche eine andere als vordem. Vor allem ist von einem Zwiespalt zwischen ihm und dem Episkopate nun kaum eine Spur mehr zu bemerken[8]. Wenn auch das Leben vieler

---

missis eius religiosum admoventes auditum, cur non observamus praecepta eius, praesertim cum ille nobis dederit, quae possunt iure nostras facultates regere ac possidere? Si ergo tibi non displicet, comam capitis mei tondere decrevi et vitam ducere solitariam. Vit. Ebrulfi 6 S. 336.

[1] Greg. Tur. Vit. ptr. 13, 1, vgl. 4, praef.; 5, praef.; 11, praef.

[2] Caesariae ep. ad Rich. M.G. Ep. III S. 452.

[3] Greg. Tur. Vit. ptr. 2, praef.

[4] Ven. Fort. V. Alb. 6 S. 29.

[5] Nach Gregor von Tours sind die Stufen, auf welchen der Mensch zum Himmelreich emporsteigt: das Martyrium, das Fasten, die Keuschheit, das Leben der Pönitenten, Vit. ptr. 10 Einleitung. An einer anderen Stelle liest man: Immer schließt die irdische Armut den Himmelssaal auf, ib. 11 Einleitung. Die Stellen, in denen von der Verdienstlichkeit der guten d. h. asketischen Werke die Rede ist, sind Legion; man vgl. z. B. Ven. Fort. Carm. III, 25; IV, 11; VIII, 3, 4, 8; IX, 11; X, 17. V. Radeg. 12 f. V. Alb. 6. Baudon. V. Radeg. II, 5 S. 381. V. Leob. 7 S. 75. V. Caesar. I, 7 S. 459.

[6] Baudon. V. Radeg. II, 8 S. 383.

[7] Vit. patr. 18 Einleitung.

[8] Die Anschauung Roths, Benefizialwesen S. 263, daß die Klöster keine bittereren Feinde als die Bischöfe hatten, ist für diese Zeit unbegründet;

Bischöfe sehr wenig asketisch war, prinzipiell hat keiner die asketische Lebensanschauung verworfen; wenigstens in der Theorie war ihr Recht anerkannt. Der leichtlebige Venantius Fortunatus war in diesem Punkte mit dem ernsten Gregor von Tours ganz einer Meinung. Das war die natürliche Folge der früher erwähnten Tatsache, daß die Religiosität in den asketischen Kreisen am meisten Kraft und Lebendigkeit besaß: die hier gepflegten Überzeugungen wurden deshalb als die normalen betrachtet. Man sieht es daraus, daß die früheren Bedenken gegen die Wahl von Mönchen zu Bischöfen verschwunden sind. Jetzt wurden die Leiter der Kirche nicht ungern den Klöstern entnommen; so, um einige Beispiele anzuführen, Vedastus von Arras[1], Salvius von Albi[2], Nicetius von Trier[3], Germanus von Paris[4], Gallus von Clermont[5], Albin von

---

vgl. Löning, D. KR. II S. 370. Sie gilt erst für eine spätere Zeit und auch da nicht allgemein. Doch beweisen Aussprüche wie der Rat des Diakon Nileffus an Leobin: Nulli episcoporum te obsequiis obliges, quia inter malos bonus multos invenies detractores, V. Leob. 3 S. 74, immerhin, daß das alte Mißtrauen noch nicht ganz erloschen war.

[1] V. Ved. 3 M.G. Scr. rer. Merov. III S. 409: Chlodowech erfährt in Toul, inibi b. Vedastum sub religionis cultu vitam degere; einem klösterlichen Verbande scheint er jedoch nicht angehört zu haben; ebensowenig später in Rheims, c. 4. Diese Angaben wird man als glaubwürdig betrachten dürfen.

[2] Greg. Tur. H. Fr. VII, 1.

[3] Greg. Tur. Vit. patr. 17, 2: A studiosissimis enutritus parentibus litteris institutus, abbati cuidam in monasterio commendatur, in quo loco ita se devotum Deo exhibuit, ut migrante abbate ipse succederet. Vgl. ep. Austr. 5 S. 116. Rettberg, KG. D. I S 462 denkt an ein Kloster in Limoges; höchstwahrscheinlich mit Unrecht; das Limousin gehörte erst seit 531 zum Reiche Theuderichs; vergl. Bonell, Anfänge des karol. Hauses S. 199. Um diese Zeit muß aber Nicetius bereits Bischof von Trier gewesen sein, während er doch schon als Abt in seelsorgerlichem Verkehre mit Theuderich stand, vit. patr. 17, 1. Man hat entweder an irgend ein Kloster im Nord-Osten, etwa in Rheims zu denken — Trier selbst ist ausgeschlossen — oder an ein Kloster in der Auvergne. Das letztere hat gegen sich, daß Gregor keine eigene Kenntnis von dem Leben des Nicetius hat.

[4] Ven. Fort. V. Germ. 3, S. 12. Germanus war Presbyter in Autun und wurde von Bischof Nectarius als Abt an die Spitze des Klosters bei S. Symphorian gestellt. Die Erbauung der Symphoriansbasilika durch den Presbyter, später Bischof Eufronius von Autun, erwähnt Gregor H. Fr. II, 15; nach Longnon S. 205 lag sie zwei Kilometer nördlich von der Stadt.

[5] Greg. Tur. Vit. patr. 6, 1: er war Mönch im Kloster Cournon (monast. Crononense, 12 Kilometer südöstlich von Clermont, Longon S. 498).

Angers[1], Leobin von Chartres[2], Paternus von Avranches[3]: Die Namen zeigen, daß es nicht die schlechtesten Männer waren, welche aus dem Kloster zum Episkopate gelangten. Je ernster sie es mit ihren Überzeugungen nahmen, um so treuer mußten sie auch als Bischöfe an ihnen festhalten. Wenn Abt Florian von Romain-Moutier von Nicetius rühmte, er sei im Kloster also gefestigt worden, daß er das Meer der Welt ohne die Unruhe der Welt, ohne Anstoß und Anhalt zu durcheilen vermöge[4], so hätte man ähnliches sicher noch von vielen anderen Bischöfen sagen können. Wie hätten sie unterlassen sollen, ihre Anschauungen auszubreiten, in ihrer bischöflichen Tätigkeit sich als Förderer des Mönchtums zu beweisen?

Diese Förderung war um so unbedenklicher, als es den Bischöfen gelang, die Klöster vollständig ihrem Einflusse zu unterwerfen. Sie errangen dadurch einen großen Erfolg. Eine allgemeine Norm für die rechtliche Stellung der Klöster im fränkischen Reich gab es nicht[5]. Unter der römischen Herrschaft waren sie als Korporationen betrachtet worden, die ihre Angelegenheiten selbständig verwalteten; die neuen Klöster waren zum Teil von Bischöfen auf Grund und Boden der Kirche, zum Teil von den Fürsten auf Königsgut, zum Teil von Privatpersonen auf ihrem

---

[1] Ven. Fort. V. Alb. 5 S. 29, er war Mönch, später Abt, c. 8, in dem monasterinm Tincillacense, Diözese Angers, unbekannter Lage.

[2] Leobin ist ein Beispiel der unstäten Wanderlust der Asketen: er wurde wahrscheinlich in Poitiers, seiner Heimat, Mönch, V. Leob. 2 S. 74, verließ jedoch das Kloster, um den heiligen Avitus, der als Eremit in dem Perche, der Waldgegend zwischen Chartres und Le Mans, Longnon S. 154 f., lebte, aufzusuchen. Dieser nahm ihn nicht an: er ging deshalb nach St. Mesmin (Miciacum), wo er längere Zeit blieb, dann faßte er den Beschluß, sich nach Lerinum zu begeben, wurde aber durch einen Lirinensischen Mönch wieder irre gemacht. Eine Zeitlang verweilte er bei dem Bischof Hilarus in Javols, dann zog ihn der Ruhm des Lupus, des späteren Bischofs von Lyon, nach Islebarbe in der Saône; hier verbrachte er fünf Jahre. Nun suchte er Avitus von neuem auf und blieb jetzt bis zu dessen Tod bei ihm. Während der nächsten Jahre lebte er als Einsiedler im Kohlenwalde bei Tournai; endlich machte ihn Bischof Ätherius von Chartres zum Abte des Klosters Brou (Brajacum). Auch diese Stelle aber verließ er, um Lerinum aufzusuchen, und es bedurfte des ernsten Tadels des Cäsarius von Arles, um ihn zur Rückkehr zu bewegen.

[3] Ven. Fort. V. Patern. 3 S. 34. Paternus war Mönch in S. Jouin de Marnes (mon. Enessio) in der Diözese Poitiers, verließ aber das Kloster und wurde Einsiedler.

[4] M.G. Ep. III S. 116.

[5] Vgl. Löning, D. KR. II S. 374 f.

Eigentum gegründet worden. Nach den fränkischen Rechtsanschauungen blieb nun das von dem Grundherrn errichtete Kloster in seinem Besitz, ebenso wie die auf seinem Grund und Boden erbaute Kirche ihm zu eigen blieb. Neben den unabhängigen Klöstern gab es demnach bischöfliche, königliche und solche in Privatbesitz. Es ist klar, daß in diesen Verhältnissen ein Hindernis für die Leitung des Mönchtums durch den Episkopat lag; auch die Gefahr war nicht ausgeschlossen, daß innerhalb des Bistums eine vom Bischof unabhängige, mit ihm wetteifernde religiöse Macht entstand. Doch gelang es den Bischöfen, diese Schwierigkeiten zu überwinden. Die Rechtsbasis für ihr Vorgehen boten die Bestimmungen von Chalcedon, welche im allgemeinen die Unterwerfung der Mönche unter die Bischöfe und das Aufsichtsrecht der letzteren über die Klöster aussprachen [1]. In der Ausführung ging man im fränkischen Reich indes ohne Zweifel viel weiter als in Chalcedon beabsichtigt war. Denn die Leitung des Bischofs erstreckte sich auf die gesamten äußeren und inneren Verhältnisse der Asketenvereine: wie die Gemeinden seiner Diözese, so visitierte er auch die in ihr gelegenen Klöster [2]; er hatte die Aufsicht über die Vermögensverwaltung derselben [3], geradeso wie über die der Parochien; kein Verkauf konnte ohne seine schriftliche Zustimmung abgeschlossen werden. Wie es zu seinen Pflichten gehörte, Synoden der Presbyter abzuhalten, so versammelte er auch die Äbte zu regelmäßig wiederkehrenden Konferenzen [4]. Zur Gründung neuer Klöster war die bischöfliche Er-

---

[1] Can. 4 u. 8, vgl. 23 u. 24. Zöckler, Askese und Möncht. I, 1897 S. 291; Weiß, Die kirchl. Exemtionen der Klöster, 1893, S. 10.

[2] Vit. Alb. 11 S. 30: Cum Asiacum monasterium paterna sollicitudine visitasset. Vit. Patern. 18 S. 37: Cum fratres Sesciaco visitare cuperet; vgl. Greg. Tur. vit. patr. 6, 2: Bischof Quintian von Clermont besucht Cournon.

[3] Conc. Agath. a. 506 can. 56, wiederholt Epaon. a. 517 can. 8: De venditionebus, quas abbates facere praesumserint, forma servabitur, ut quidquid sine episcoporum notitia vinditum fuerit, ad potestatem episcopi revocetur. Aurel. III a. 538 can. 26: Abbatibus . . de rebus ecclesiasticis vel sacro ministerio alienare vel oblegare absque permisso et subscriptione episcopi sui nil liceat. Conc. Aurel. IV a. 541 can. 11: Si quid abbatibus aut sacris monastheriis aut parrociis pro Dei fuerit contemplatione conlatum, in sua proprietate hoc abbates vel presbyteri minime revocabunt nec alienare rem cunctis fratribus debitam quacunque occasione praesumant. Quibus si fuerit inpositum, ut constituta convellant, non aliter valeat, nisi fuerit sui episcopi suscriptione firmatum.

[4] Conc. Aurel. I a. 511 can. 19: Abbates pro humilitate religionis in episcoporum potestate consistant et, si quid extra regolam fecerint, ab episcopis conrigantur; qui semel in anno, in loco ubi episcopus elegerit, accepta

laubnis erforderlich[1]. Bestimmungen über die Disziplin[2] unter den Mönchen und über die Hausordnung im Kloster wurden auf den Synoden von den Bischöfen getroffen[3]. Sie nahmen das Recht in Anspruch, unwürdige Äbte zu bestrafen, selbst ihrer Stellen zu entsetzen[4]. Am wichtigsten war, daß sie die Vorsteher der meisten Klöster ernannten. Diese Befugnis stand ihnen selbstverständlich zu bei allen Klöstern, die sie selbst gestiftet hatten oder die im

---

vocatione conveniant. Wiederholt auf der Synode von Auxerre, 573—603, can. 7: Ut medio Madio omnes presbyteri ad Synodo in civitatem veniant et Kalendis Novembris omnes abbates ad concilium conveniant.

[1] Bestimmung der westgotischen Synode zu Agde 506 can. 27 und der Burgundischen zu Epaon 517 can. 10. Es ist nicht zu bezweifeln, daß diese Vorschriften auch im fränkischen Reiche als kirchlich giltig angesehen wurden. Vgl. die von Löning, D. KR. II S. 370 f. angeführten Beispiele für Einholung bischöflicher Erlaubnis. Sie gehören freilich erst dem 7. Jahrhundert an.

[2] Die Unterordnung der Äbte unter die Bischöfe ist im allgemeinen ausgesprochen: Conc. Aurel. I can. 19 (s. S. 245 Anm. 4); Aurel. II a. 533 can. 21. Arel. V a. 554 can. 2 und 5. Im einzelnen findet man Bestimmungen darüber, daß der Abt ohne bischöfliche Erlaubnis sich nicht aus dem Kloster entfernen dürfe, Arel. V can. 3, daß er bei nachlässiger Handhabung der Disziplin in ein anderes Kloster zu verweisen sei, Conc. Autiss. a. 573—603 can. 26, daß ohne Genehmigung des Abtes kein Mönch sich in eine Sonderzelle zurückziehen solle, Conc. Venet. a. 465 can. 7; wiederholt Agath. can. 38, Aurel. I can. 22 (hier wird neben der Erlaubnis des Abtes die Zustimmung des Bischofs noch eigens verlangt); daß die Mönche nicht außerhalb des Klosters umherschweifen dürfen, Conc. Andeg., a. 453 can. 8: die Äbte und Bischöfe sollen solche nicht zur Kommunion zulassen; Ven. can. 6: sie sollen mit Schlägen gezüchtigt werden; wiederholt Agath. can. 38; Aurel. I can. 19; daß die ins weltliche Leben zurückkehrenden der Exkommunikation verfallen, Arel. II a. 452 can. 25 vgl. can. 52: Turon. I a. 461 can. 6. Venet. can. 4. Aurel. I can. 21. V a. 549 can. 19. Paris. III a. 556—558 can. 5. Turon. II a. 567 can. 16, 20. Matisc. I a. 583 can. 12, 20. Lugd. III a. 583 can. 3.

[3] Vorschriften über die Fasttage der Mönche, Conc. Tur. II a. 567 can. 18, daß keine Frau ein Mönchskloster, Conc. Autiss. a. 573—603 can. 26, und Männer nur das Salutatorium und Oratorium der Frauenklöster betreten dürfen, Conc. Matisc. I can. 2, daß nicht zwei Mönche in einem Bette schlafen, Conc. Turon. II can. 15.

[4] Conc. Aurel. I can. 19; Epaon. a. 517 can. 19; Turon. II can. 7. Das Recht der Bischöfe, den Abt abzusetzen, ist hier als anerkannt vorausgesetzt: die Synode wehrt nur einem Mißbrauch desselben: Ut episcopus nec abbatem nec archipresbyterum sine omnium suorum compresbyterorum et abbatum concilio de loco suo praesumat eiecere.

Besitz ihrer Kirchen waren[1]; nur ausnahmsweise hatten die Mönche bischöflicher Klöster das Recht, ihren Vorsteher zu wählen[2]. Dagegen kam dieses Recht den unabhängigen Klöstern zu[3], in den übrigen wurde der Abt durch den Eigentümer ernannt[4]. Doch

[1] So ernennt z. B. Probianus von Bourges den Vorsteher eines kleinen Klosters, Agustus, zum Abte des von ihm gestifteten Symphorianklosters bei Bourges, Greg. Tour. in glor. conf. 79; ebenso Remigius von Rheims, wenn einer sehr jungen Quelle zu glauben ist, einen gewissen Theoderich zum Abte eines zu errichtenden Klosters, V. Theod. 7 A. S. Mab. I S. 597.

[2] Durch Cäsarius von Arles wurde es ihnen eingeräumt, Recapit. c. 12; das Testament des Cäsarius, das die gleiche Bestimmung enthält, ist unecht.

[3] Nach Venant. Fortunatus wurde Albinus zum Abt des Klosters Tincillacum (s. oben S. 244 Anm. 1) gewählt, Vita Albini 8 S. 29 f. Ebenso bestellte nach Jonas Mumulinus, als er das Bistum Langres erhielt, Leubardinus zum Abt von Moutier-S.-Jean cum consensu fratrum, Vita Joh. Reom. 19 S. 516. Er selbst war von seinem Vorgänger Silvester ernannt worden, wie dieser von dem Stifter. Man vgl. die Angaben jüngerer Quellen, nach denen die Mönche des Klosters Bevon, Diöz. Sisteron, mit Zustimmung des burgundischen Königs Gundobald den Mönch Marius von S. Mesmin zum Abte wählten, seine Wahl wurde von Bischof Johannes bestätigt, V. Mar. 2 A. S. Mab. I S. 98 f. Ebenso wurde Maxentius zum Abte eines Klosters in der Diözese Poitiers gewählt, V. Max. 2 S. 561. Theodulf von Rheims wurde in dem Kloster des Theoderich (s. oben Anm. 1) Abt praesule annuente et monachorum caterva petente, V. Theod. 4 S. 328.

[4] Demgemäß bestellte Chlodowech den Presbyter Euspicius, bezw. dessen Neffen Maximin zum Vorsteher des Klosters Miciacum, Vit. Maxim. 10 ff. A. S. Mab. I S. 566; die bischöfliche benedictio, qua patres abbatesque monachorum confirmari solent, erhielt Maximin erst nach Verlauf einiger Zeit, c. 17 S. 567: doch wurde er nicht durch sie Abt, er war es schon vorher und zwar schon als Laie, c. 15. Die Königin Radegunde ernannte ihre Pflegetochter Agnes zur Äbtissin des von ihr gestifteten Klosters in Poitiers (abbatissam institui), für die Folgezeit bestimmte sie — gemäß der Regel des Cäsarius — daß die Abtissin gewählt werde (cum Deus praedictam domnam sororem nostram Agnetem de saeculo migrare voluerit, illa in loco eius abatissa de nostra congregatione debeat ordinari, quae Deo et ipsi — der Kongregation — placuerit custodiens regulam, Urkunde der Radeg. bei Greg. Tur. H. Fr. IX, 42. Ebenso ernannte der Einsiedler Patroclus den Abt von Colombier, Greg. Tur. Vit. ptr. 9, 3, Ramelenus, der Bruder des Bischofs Donatus von Besançon, den Abt Siagrius, V. Columb. 22 A. S. Mab. II S. 12, und wenn einer jungen Quelle zu glauben ist, der Abt Ebrulf die Vorsteher der von ihm gestifteten Klöster, V. Ebr. 16 A. S. Mab. I S. 338. Analog ist es, wenn von dem Gründer und Vorsteher des Klosters der Nachfolger bestimmt wird, Vita Geretr. 6 S. 459 f.; Jon. Vita Joh. Reom. 19 S. 516; vgl. aus jüngeren Quellen V. Lifard. 12 A. S. Mab. I S. 147; V. Ared. 50 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 601; V. Eugend. 8 S. 156. Man wird diese jüngeren Schriften als Belege anführen dürfen, da die in ihnen vor-

blieb in beiden Fällen, da die Äbte in der Regel Presbyter waren, den Bischöfen das Recht, der Wahl beizustimmen oder sie abzulehnen[1]. Wie es scheint, haben sie aber darüber hinaus nicht selten auch für unabhängige Klöster die Äbte ernannt[2].

Durch dies alles wurde das Verhältnis der Klöster zu den Bischöfen umgestaltet; sie waren nicht mehr religiöse Laiengesellschaften, über welche der Bischof keine größere Macht besaß als über jedes Mitglied seiner Diözese, sondern sie wurden gewissermaßen zu kirchlichen Organen, die eben deshalb der direkten Leitung der Bischöfe unterstanden. Ihre Unabhängigkeit büßten sie dadurch ein; aber was sie an Freiheit der Bewegung verloren, mußten sie an Einfluß und Ansehen gewinnen.

Und wie stellten sich nun die Mönche zu den Laien, zu dem Volk, unter dem sie lebten? Wenn die späteren Nachrichten glaubhaft sind, so bewies sich der Scharfblick Chlodowechs auch darin, daß er die große Bedeutung, welche die von der Welt Zurückgezogenen für die Welt hatten, alsbald erkannte, wie er die Bischöfe zu gewinnen wußte, so verstand er die Asketen an sich zu ziehen. Man wußte alsbald eine Menge Beispiele davon zu erzählen. Schon als er aus dem Alamannenkrieg zurückkehrte, soll er in Toul Vedastus, den späteren Bischof von Arras, in seine Begleitung aufgenommen haben[3]. Im burgundischen Gebiete lebte ein berühmter Asket, Eptadius: auch von ihm wollte man wissen, daß er die Aufmerksamkeit des Frankenkönigs auf sich zog: Chlodowech habe gewünscht, ihn auf den bischöflichen Stuhl von Auxerre zu er-

---

ausgesetzten Rechtsverhältnisse sich nicht erst in der Karolingerzeit bildeten, sondern älter sind.

[1] Vgl. S. 247 Anm. 3 u. V. Lifard. 13 S. 147.

[2] Fälle, in welchen Bischöfe Äbte ernannten, sind verhältnismäßig zahlreich überliefert: Cäsarius wurde von Bischof Eonius von Arles zum Abte ernannt, V. Caes. I, 12 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 461, Leobin durch Aetherius von Chartres, V. Leob. 9 S. 76, Germanus durch Nectarius von Autun, V. Germ. 3 S. 12, Ernäus durch Innocenz von Le Mans, V. Ern. 2, A. S. Boll. Aug. II S. 426, Austregisel durch Aetherius von Lyon, V. Austreg. 5 S. 195. Bemerkenswert sind auch die Konzilienbeschlüsse, da aus denselben erhellt, daß die Bischöfe die Ernennung der Äbte überhaupt als in ihre Kompetenz fallend betrachteten: Conc. Epaon. a. 517 can. 19: Abbas, si in culpa reperiatur aut fraude et innocentem se asserens ab episcopo suo accepere noluerit successorem, ad metropolitani iudicium deducatur; vgl. Turon. II a. 567 can. 7 oben S. 246 Anm. 4. Aurel. III a. 538 can. 21: De his clericorum personis, quae de civitatinsis ecclesiae officio monastiria, deiocesis vel basilicas . . suscipiunt ordenandas etc.

[3] V. Vedast. 3 S. 407.

heben[1]. Nicht minder soll er sich für den Abt Maxentius in Poitiers[2], für den Presbyter Euspicius von Verdun und seinen Neffen Maximin interessiert haben; den letzteren überließ er Micy bei Orléans zur Gründung eines Klosters. Die späteren Berichterstatter wissen zu erzählen, daß das Entgegenkommen des Königs bei keinem dieser Mönche fruchtlos war: sie sahen in seiner Gunst eine Gabe des Himmels und vergalten sie mit den reichsten Segenswünschen[3]. Es ist nicht möglich, zu entscheiden, in wieweit diesen Nachrichten eine glaubhafte Überlieferung zugrunde liegt. Man muß also jede einzelne dahingestellt sein lassen. Die Vorstellung, die sie insgesamt darbieten, hat jedoch eine wertvolle Stütze an der Tatsache, daß es in der nächsten Umgebung des Königs nicht an Empfänglichkeit für die Gedanken der Entsagenden fehlte: eine Schwester, die ihm, wie es scheint, sehr nahe stand, Albofledis, nahm den Schleier[4]. Unwahrscheinlich ist es demnach nicht, daß er ein gewisses Interesse an den Mönchen nahm; und sollte er übersehen haben, daß jeder Gunstbeweis, den er ihnen erzeigte, ihm Sympathien bei den kirchlich Gesinnten erwarb?

Stellt man die für das Wohl des Frankenkönigs betenden Mönche Salvian und seinen Gesinnungsgenossen gegenüber, die, obwohl Römer, im Römerreiche sich als Fremde fühlten und nur den Beruf zu haben glaubten, der Welt das verdiente Gericht zu verkündigen, so ist der Unterschied augenfällig: es gelang Chlodowech, bei den Asketen innere Teilnahme für das Frankenreich zu erwecken. Sie haben sie bewahrt: die mönchischen Verfasser der Heiligenleben sind ebenso patriotische Franken wie die fränkischen Bischöfe[5]. In der Theorie war der Gegensatz gegen alles Weltliche ungeschwächt, in Wirklichkeit aber stellte sich die Sache so,

---

[1] V. Eptad. 8 S. 189; vgl. Thomas in Mélanges J. Havet S. 593 ff. Duchesne, Bullet. crit. 1897 S. 451 ff.

[2] V. Maxent. 8. A. S. Mab. I S. 562: Rex multis impensis s. honoravit Maxentium deditque ei tunc temporis villam vocabulo Milon necnon et alia multa. Ab illo autem die et deinceps ita eum dilexisse ut proprium dicitur filium, eo quod eum virum cognoverit sanctissimum.

[3] Vit. Maxim. Mic. 11 A. S. Mab. I S. 566. Euspicius sagt zum König: Quia impar sum tantae benignitati, ille tibi rependet vicissitudinem huius beneficii, qui tuo id inspiravit cordi. Über die gefälschte Urk. Chlodowechs M.G. Dipl. I Nr. 1 s. Havet, Oeuvres I S. 37. Über die Lage des später nach Maximin genannten Klosters (S. Mesmin) s. Longnon S. 374; es blieb in Verbindung mit dem Hause Chlodowechs, vgl. Greg. Tur. H. Fr. III, 6.

[4] Vgl. den Trostbrief des Remigius über ihren Tod, M.G. Ep. III S. 112.

[5] Eine Ausnahme macht der Verfasser der vit. Leobini, die auch deshalb nicht von Venantius Fortunatus sein kann. S. S. 199 Anmerk. 8.

daß die Asketen gleichsam das ergänzten, was den Weltlichen mangelte: aus ihren Richtern wurden sie ihre Fürsprecher, statt sie zu verdammen beteten sie für sie[1]. Und jedermann konnte ihre Fürsprache erwerben: sie war dadurch leicht zu erkaufen, daß man ihre Unternehmungen förderte.

Diese Änderung in der Stellung der Mönche zum Volk machte den raschen Aufschwung möglich, welchen das Mönchtum im fränkischen Reich nahm: Förderung durch Fürsten und Bischöfe, durch Geistliche und Laien wirkte dabei zusammen.

Es ist möglich, daß schon Chlodowech die Stiftung des einen oder des anderen neuen Klosters unterstützte; aber ein sicherer Nachweis läßt sich doch bei keinem führen[2]. Auch was Chrodechilde hinsichtlich der Förderung des Mönchtums nachgerühmt wird, ist zu wenig sicher bezeugt, als daß es für glaubwürdig gelten könnte[3]. Dagegen führen mit Recht zahlreiche Klöster ihren Ursprung auf die Söhne und Enkel des ersten christlichen Frankenkönigs zurück. Unter den ersteren war Childebert der freigebigste Gönner der Mönche. Er erbaute dem spanischen Märtyrer Vincentius zu Ehren bei Paris eine Basilika; wahrscheinlich war von Anfang an ein Kloster mit ihr verbunden; es ist später unter dem Namen S. Germain des Prés eine der hervorragendsten Abteien Frankreichs geworden[4]. In Arles stiftete er ein Mönchs-, vielleicht auch ein Nonnenkloster[5]. Unsicherer ist, ob wirklich durch ihn die

---

[1] Vgl. die höchst charakteristische Äußerung der Provinzialsynode Leodegars v. Autun: Si haec omnia fuerint legitime apud abbates vel monasteria conservata, et numerus monachorum Deo propitio augebitur et mundus omnis per eorum orationis assiduas omnibus malis carebit contagiis.

[2] Über S. Mesmin s. S. 249, 2. Vita Melan. 4 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 373 ist im allgemeinen von der Erbauung etlicher Klöster durch Chlodowech die Rede. Aber das Zeugnis dieser Biographie wiegt nicht schwer.

[3] Als von Chrodechilde gestiftet, bezw. erneuert, nennt ihre Biographie das Peterskloster ante portam b. Martini in Tours, das Marienkloster Andely an der Seine unweit von Rouen, das Petersstift bei Laon, und die Apostelkirche, später St. Ouen, zu Rouen, c. 11 u. 13 M.G. Scr. rer. Mer. II S. 346 f. Aber auch diese Quelle ist unzuverlässig.

[4] Greg. Tur. H. Fr. IV, 20; vgl. das unechte Diplom M.G. Dipl. I S. 7 Nr. 5. Nach der jungen Vita Droctov. war Droctoveus der erste Abt des Klosters. Die Nachricht ist nicht unmöglich; Venantius Fortunatus kennt ihn als Schüler des Bischofs Germanus, Carm. IX, 11. S. Germain des Prés ist gegenwärtig die einzige romanische Kirche in Paris.

[5] Das erstere ist von Gregor d. Gr. in einem Brief an Virgilius von Arles, J. W. 1745, erwähnt. Der in ihm angeführte Brief des Papstes Vigilius an Aurelian von Arles ist verloren. Aurelian verfaßte für das Kloster eine eigene Regel, Migne 68 S. 385 ff. Da er auch für das Marienkloster

Stiftung von S. Calais in der Diözese Le Mans[1], S. Marcouf in der Diözese Coutance[2] und Dol in der Bretagne[3] möglich gemacht wurde. Daß Chlothachar I. dem Asketentum innerlich fremd gegenüberstand, bezeugt Venantius Fortunatus[4]; aber auf sein Verhalten hatte das wenig Einfluß. Mochte er der asketischen Neigungen seiner Gemahlin Radegunde spotten, das von ihr in Poitiers gestiftete Kloster, das man später nach dem Heiligen Kreuz nannte, hat er gleichwohl gefördert[5]. Auch St. Médard in Soissons scheint ihm seine Entstehung zu verdanken[6].

Weder von Theuderich I. noch von Chlodomer wissen wir, daß sie Klöster gestiftet oder ausgestattet haben; aber wir besitzen Nachrichten über ihren Verkehr mit Mönchen, die glaubwürdig sind. Vor dem durchgreifenden Ernst des Nicetius beugte sich der willens- und tatkräftige Theuderich, er verehrte ihn, erzählt Gregor von Tours, weil er ihn tadelte[7]; es ist die Achtung, welche verwandte Naturen vor einander empfinden, auch wenn sie zusammenstoßen. Weniger Eindruck machten die Vorstellungen des Abtes Avitus von S. Mesmin auf Chlodomer, so berechtigt sie waren[8].

---

eine Regel schrieb, S. 399 ff., so ist die Vermutung erlaubt, daß auch dies Kloster mit Unterstützung des Königs entstand. Gregor von Tours kennt ein Nonnenkloster in Arles, bezeichnet es aber nicht näher, H. Fr. IV, 26.

[1] Falsche Stiftungsurkunde M.G. Dipl. I S. 3 f. Nr. 2. Über den Stifter, Charileffus, berichtet eine im 9. Jahrh. verfaßte, wenig glaubwürdige Biographie, M.G. Scr. rer. Merov. III S. 386. Das Kloster wurde ursprünglich als mon. Anninsula oder Anisola bezeichnet, nach dem Flüßchen Anille, an dem es liegt, Greg. Tur. H. Fr. V, 14 s. Longnon S. 296; über die Urk. des Klosters Havet, Oeuvres 1 S. 103 ff.

[2] Vita Marculfi 4 u. 7 A. S. Mab. I S. 121 f. Der ursprüngliche Name war Nantus. St. Marcouf wurde Mutterkloster mehrerer anderer c. 14 S. 123; über die Lage Longnon S. 109.

[3] Vita Sams. II, 9 Anal. Boll. VI S. 130.

[4] Vita Radeg. 5 S. 40.

[5] Greg. Turon. H. Fr. IX, 42.

[6] Ib. IV, 19. Gregor spricht nur von der Erbauung der Medardusbasilika. Doch ist es wahrscheinlich, daß das Kloster zugleich mit der Kirche entstand. Die Urkunde Johannes III. für das Kloster, J.W. 1039, ist unecht. Wenigstens erwähnt mag werden, daß Chlothachar nach jüngeren Quellen das Vincentiuskloster bei Paris, V. Droct. 15 S. 541, und das monasterium Mariacense, Maire l'Evescaut, V. Juniani 10 A. S. Mab. I S. 295, begünstigte. Ob diese Nachrichten glaubwürdig sind, läßt sich nicht entscheiden.

[7] Greg. Tur. Vit. patr. 17, 1.

[8] S. S. 229 Anmerk. 3.

Unter Chlodowechs Enkeln war Guntchram ein eifriger Pfleger des Mönchtums; seine berühmteste Stiftung ist das Marcelluskloster in Chalon s. S.[1], das für das mittlere Frankreich rasch eine ähnliche Bedeutung gewann, wie sie Lerinum für das südliche hatte: seine Einrichtungen wurden für andere Stiftungen vorbildlich[2]. Auch S. Symphorian in Bourges[3] und S. Benignus in Dijon[4] erhielten von Guntchram Schenkungen; der Abtei S. Calais erteilte er die Immunität[5]; aber die Freigebigkeit des Königs und seiner Familie — seine zwei Töchter Chlodebergis und Chlodechildis waren Nonnen — beschränkte sich nicht auf diese Klöster; sie scheint sehr vielen zugute gekommen zu sein[6]. Von den Königen

---

[1] Fredeg. chron. IV, 1; vgl. Greg. Tur. H. Fr. V, 27; in glor. mart. 52.

[2] Vgl. das Diplom Dagoberts für das Kloster Rebais M.G. Dipl. 1 S. 17 Nr. 15, die Urkunde Burgundofaros von Meaux für dasselbe Kloster Pard. II S. 40; Emmos von Sens für das Kloster des h. Columba daselbst ib. S. 110; desselben für das Kloster St. Peter daselbst ib. S. 123; Berdefreds von Angers für Corbie ib. S. 127; des Drauscius von Soissons für das Marienkloster daselbst ib. S 139; des Aredius von Vaisson für das Kloster Grosseau ib. S. 192; des Bertoendus von Châlons s. M. für das Kloster Der ib. S. 222.

[3] Conc. Valent. II a. 585: Ut si quid basilicae s. Marcelli vel s. Symphoriani vel quibuscunque locis vel servientibus Deo . . . rex vel . . iugalis sua filiaeque eorum . . . contulisse vel adhuc conferre voluerint etc. Der h. Symphorian war Märtyrer in Autun; ihm geweihte Kirchen gab es in Autun, Greg. Tur. H. Fr. II, 15, und in Bourges, in glor. conf. 79; mit beiden waren Klöster verbunden vgl. oben S. 247 Anm. 1 u. V. Germ. 3 S. 12. Daß hier an Bourges gedacht ist, scheint mir deshalb wahrscheinlich, weil die dortige Kirche nebst Kloster wahrscheinlich unter Guntchrams Regierung gebaut ist: ihr Gründer ist Bischof Probianus, der vor 551 Bischof wurde und nach 565 starb, vgl. Krusch z. d. a. St. Gregors.

[4] Chron. S. Benig. Div. Bouq. III S. 317, vgl. die Urkunde Chlothars III. für das Benignuskloster M.G. Dipl. I S. 38 Nr. 41.

[5] Vgl. M.G. Dipl. I S. 56 Nr. 63.

[6] Conc. Valent. II: Quia praedictus rex per virum illustrem Asclipiodetum referendarium datis ad sanctam synodum epistolis suis iniunxit, ut quodcunque tam ipse quam bonae memoriae iugalis sua Austrechildis regina vel filiae eorum, Deo sacratae puellae, i. e. bonae memoriae Clodeberga vel Clodechildis, locis sanctis contulissent aut adhuc conferre decreverint, authoritate apostolica deberet s. synodus . . firmare . . . idcirco praesenti constitutione unanimi consensu, Deo medio, synodus s. decrevit, ut si quid basilicae s. Marcelli vel s. Symphoriani vel quibuscunque locis vel servientibus Deo per quascunque authoritates vel scripturarum epistolas praefatus dominus rex, vel supra nuncupata iugalis sua filiaeque eorum sive in ministerio altariorum, sivo in quibuscunque speciebus, quae ad divinum cultum pertinere noscuntur, contulisse vel adhuc conferre voluerint, neque episcopi locorum

Charibert und Chilperich ist nur bekannt, daß sie das Kreuzkloster in Poitiers begünstigten[1]. Das gleiche tat König Sigibert I., er förderte überdies die Stiftung seines Vaters in Soissons[2]; seine Gemahlin Brunichilde aber erbaute in Autun ein Mönchskloster und unterstützte Bischof Syagrius bei der Stiftung des Nonnenklosters S. Maria daselbst[3].

Man sieht, unter der Gunst der Fürsten mehrten sich überall die klösterlichen Niederlassungen. Auch die Bischöfe ließen es nicht an sich fehlen. Auf Remigius von Rheims führt man die Gründung eines Klosters auf dem Berge Hor bei Rheims zurück, das später nach dem Namen des ersten Abtes S. Thiery genannt wurde[4]; auch ein Frauenkloster in der Stadt soll er gestiftet haben[5]. Etwas jünger ist Probian von Bourges, der Gründer des Symphoriansklosters daselbst[6], und Domnolus von Le Mans, der in seiner Metropole dem hl. Vincentius zu Ehren ein Kloster stiftete[7]; später wollte man wissen, daß unter seiner Verwaltung die Diözese Le Mans sich mit Klöstern erfüllt habe[8].

Doch tritt das, was Könige und Bischöfe für die Ausbreitung des Mönchtums taten, zurück hinter dem, was aus der Mitte des Volks heraus geschah. Das Talent, Propaganda zu machen, das den Mönchen eigen ist, bewiesen sie in dieser Zeit auf das glänzendste. Einzelne Asketen begnügten sich nicht mit der Stiftung eines Klosters, sie sahen es wie eine Lebensaufgabe an, das fränkische Reich mit Klöstern zu erfüllen. Manches ist dabei sagenhaft: man kann kaum bezweifeln, daß die mehr als vierundzwanzig

---

neque potestas regia quocunque tempore successura de eorum voluntate quicquam minorare aut auferre praesumat.

[1] M.G. Dipl. I S. 9 Nr. 7: die falsche Urkunde Nr. 8 S. 11 macht ihn zum Neugründer von St. Petrus und Lucianus bei Beauvais; gleichfalls gefälscht ist das Schutzprivilegium für S. Calais S. 12 Nr. 9, vgl. S. 56 Nr. 63.

[2] Greg. Tur. H. Fr. IV, 19; IV, 51. Ven. Fort. Carm. II, 15, v. 161 f.

[3] S. die Briefe und Urkunden Gregors d. Gr. J.W. Nr. 1871; 1875; 1876.

[4] V. Theoderici 7. A. S. Mab. 1 S. 597. Die Quelle ist, wie schon bemerkt, sehr jung; sie erwähnt c. 13 Hinkmar; doch ist die Glaubwürdigkeit der Angabe nicht ausgeschlossen. In Rheims bestand auch ein Kloster bei der Kathedrale, Greg. Tur. H. Fr. X, 19; in glor. conf. 78.

[5] V. Theod. 10 S. 578.

[6] Greg. Tur. in glor. conf. 79.

[7] Urkunde D.'s bei Havet, Oeuvres I S. 417 u. 421, v. 6. Mrz. 572 u. 4. Spt. 581.

[8] Vit. Paduin. 3, A. S. Mab. I S. 257, spricht von mehr als 24 Zellen im Gau von Le Mans. Die Übertreibung ist handgreiflich.

Zellen, die Paduinus in der Diözese Le Mans gestiftet haben soll, oder die fünfzehn Klöster des Ebrulf in der Diözese Lisieux[1] zum größten Teile der vergrößernden Legende angehören. Andere Nachrichten dagegen sind unanfechtbar. So was wir über den Abt Aridius wissen. Der Sprößling einer reich begüterten Limousiner Familie wurde er am Hofe Theudeberts I. erzogen. Hier sah Nicetius von Trier den Jüngling; seine klaren Augen zogen ihn an; er nahm ihn mit sich und bestimmte ihn Kleriker zu werden. Aridius gründete später in der Diözese Limoges das Kloster Attanum, jetzt S. Yrieix, und die Zelle Epidolium, Epideuil; außerdem verdankte ihm das heruntergekommene Kloster Vosias (Monastère du Vigeois) seine Erneuerung[2]. Er starb im Jahre 591. Gleichzeitig mit ihm wirkte in dem Perche, der Waldlandschaft zwischen Chartres und Le Mans, Launomar, ein Priester aus Chartres. Er wollte nichts sein als Einsiedler; aber die Verhältnisse machten auch ihn zum Klosterstifter[3]. In derselben Gegend lebte Avitus von S. Mesmin eine Zeitlang als Einsiedler. Man hat die Zelle, die er dort gründete, später nach seinem Namen S. Avit genannt.[4] Diesseits des Rheins, im thüringischen Lande, lag die Heimat des Abts Brachio: er war der Jäger eines fränkischen Großen, der Zufall führte ihn in die Zelle des Eremiten Ämilian im Forst von Ponticiacus in der Auvergne und hier hörte er die Worte, die für sein Leben ausschlaggebend wurden; nach dem Tod seines Herrn folgte er dem Zuge seines Inneren und ward Mönch: er gründete ein Kloster in der Diözese Clermont und zwei andere in der Diözese Tours[5]. Im Süden war der Wirkungskreis des Theuderius.

---

[1] V. Ebrulf. 16 A. S. Mab. I S. 388.

[2] Die Gründung von St. Yrieix bezeugt Greg. Tur. H. Fr. X, 29; Epidolium und Vosias sind nur im Testam. Arid. Pardess. 1 S. 136 f., S. 141 bezeugt. Vgl. über A. Krusch, Greg. opp. p. 457, u. in der Einleitung zu der Vita S. 576.

[3] V. Launom. A. S. Mab. I S. 318. Er lebte zunächst als Einsiedler in dem Perche, c. 4 f.; aus der Einsiedelei wurde jedoch ein Kloster, c. 6; Launomar verließ dasselbe, um wieder als Einsiedler zu leben, c. 15; wieder sammelten sich Schüler um ihn: so entstand das Kloster Courbion, c. 16. Die Vita ist jung; aber die Nachrichten über das Leben des Abtes werden glaubhaft sein.

[4] Über Avitus s. Gregor. Tur. H. Fr. III, 6 u. In glor. conf. 97; vgl. vita Leob. 3 S. 74. Die vita Aviti M.G. Scr. rer. Mer. III, 380 ff. gehört nach Krusch dem 9. Jahrh. an. Über die Lage von S. Avit s. Longnon S. 328.

[5] Greg. Tur. Vit. patr. 12. Das erste Kloster findet man wieder in S. Saturnin de Vensat; doch erklärt Longnon S. 517 die Annahme für unsicher.

Die Neigung zum Asketentum war in seiner Familie erblich; schon seine Eltern hatten ein Kloster gestiftet; er selbst empfing seine Bildung bei Cäsarius von Arles, dem großen und einflußreichen Freunde der Mönche; von ihm wurde er zum Presbyter geweiht: eine Kirche und drei Klöster verdankten ihm ihre Entstehung[1].

Die große Zahl der Klöster, welche im Frankenreich im sechsten Jahrhundert nachgewiesen werden können, kann nicht wunder nehmen. Um ein paar Zahlen anzuführen, so gab es in der Diözese Bourges mindestens sieben[2], in der Diözese Clermont zwölf[3], in der Diözese Tours siebzehn Klöster[4].

Nur der Osten war verhältnismäßig arm an Niederlassungen der Mönche. Was Trier betrifft, so läßt sich weder der Bestand des Klosters bei St. Eucharius noch der der Abtei St. Maximin in dieser Zeit beweisen. St. Eucharius war ursprünglich eine Grabkirche; es fehlt jeder Anhalt zu einer Vermutung darüber, wann sie zum Gotteshaus einer klösterlichen Genossenschaft wurde[5]. Ähnlich ist es bei St. Maximin; zwar die Kirche wird im sechsten Jahrhundert mehrfach erwähnt[6], das Kloster jedoch nicht genannt.

---

[1] V. Theuder. 6 f. A. S. Mab. I S. 218, die vita ist ein Werk Ados.

[2] Ich nenne nur die sicher nachweislichen Klöster: Mon. Symphoriani, Greg. Tur. in glor. conf. 79, Brivae, ib., Columbarium, id. vit. patr. 9, 3, Taurisiacus, ib. 18, Onia, ib., Pontiniacus, ib., Nereense, ib.

[3] Auf dem mons Cantobennicus, Greg. Tur. H. Fr. II, 21, S. Cyrici, ib., Randanense, ib. IV, 32, Chrononense, ib. IV, 39, Manatense, ib. V, 12; Vit. ptr. 12, 3, Cambidobrense, Vit. patr. 4, 4, Portiani, ib. 5, 1, Meletense, ib. 11, 1, Vindiacus, ib. 12, 3, S. Martii, ib. 14, Marciacense, In glor mart. 8, Autumo, V. Walar. 2 S. 161.

[4] Maius monasterium, die Stiftung des hl. Martin, Greg. Tur. H. Fr. X, 31 u. ö., Latta, ib. IV, 48; jedoch wird die gewöhnliche Ansicht, welche Latta in Ciran-la-Latte in Touraine findet, von Longnon S. 619 f. bestritten, Senochi, ib. V, 7, Frauenkloster in atrio s Martini später Bellus mons, ib. IX, 33, Venantii, ib. X, 31, vgl. Vit. ptr. 16, Cellula s. Martini, ib. X, 31, zwei durch Brachio gestiftete Klöster, Vit. patr. 12, 3, Senaparia, ib. 18, Loccae, ib., Mon. Monegundis, ib. 19, Malliacense, In glor. conf. 21, Caino-nense, ib. 22, Iuliani, de vir. Iul. 34, Cellula s. Martin. Condatensis, de virt. Mart. II, 19 u. ö., S. Petri (s. o. S. 250 Anm. 3), Canon, Vit. Germ. 57 S. 23.

[5] Vgl. S. 6 u. 29. Der spätere Name St. Matthias findet sich zuerst in gefälschten Schenkungsurkunden der Markgräfin Jutta und Adalberts von Lothringen von 1030 und 1037, MRh. UB. I S. 355 u. 363, in einer echten Urkunde zuerst 1189, ib. II S. 134.

[6] S. S. 29 Anm. 2; auch in dem Testament des Diakon Grimo von 633, MRh. UB. I S. 7, kommt nur die Basilica domni maximini treuerensis vor. Das schließt nicht aus, daß eine klösterliche Genossenschaft bei der Kirche bestand. Aber ob es so war, wissen wir nicht. Falsche Urkunden,

Sicher wissen wir demnach nur von dem Klösterlein des Diakons Wulflaich bei dem alten Kastell Eposium[1]. Sein Stifter war ein Langobarde; der Ruhm des heiligen Martin hatte ihn aus seiner Heimat in das fränkische Gebiet gezogen: hier wurde er ein Schüler des Abtes Aridius, Später ließ er sich als Einsiedler in der Diözese von Trier nieder: er wollte das Höchste in der Askese leisten; doch scheiterte sein überspannter Gedanke, es den orientalischen Styliten gleichzutun, an dem Verbote des Diözesanbischofs. Wirkliches Verdienst erwarb er sich durch christliche Predigt unter dem Landvolk. Wie einst Martin von Tours überzeugte er die Heiden von der Nichtigkeit ihrer Götter, indem er vor ihren Augen ein Götzenbild zerstörte.

In Metz war mit der Kathedrale ein Stift verbunden[2], wahrscheinlich auch mit der vor dem Tor der Stadt gelegenen Apostelkirche[3], wie man damals S. Arnulf nannte[4]. Das Nonnenkloster

---

MRh. UB. I S. 1 f., verlegen die Entstehung in die konstantinische Zeit. Über die Königs- und Papsturkunden des Klosters s. Breßlau, Westd. Ztschr. V S. 20 ff.

[1] Greg. Tur. H. Ff. VIII, 15; vgl. S. 122 f.

[2] Ib. VIII, 21. Hier ist von monachi der basilica urbis Mettensis die Rede; dem Zusammenhang nach kann dabei nur an die bischöfliche Kirche, S. Stephan, gedacht werden. Rettberg, KG. D. I S. 510, hat unrecht, die Nachricht auf S. Arnulf zu beziehen. Wenn der Major-Domus Gogo in einem Briefe an Bischof Peter von Metz um 568, M.G. Ep. III S. 134, einen Johannes „rectorem domus ecclesiae singularem" grüßt, so spricht auch dies dafür, daß bei der bischöflichen Kirche eine klösterliche Niederlassung bestand, oder daß der Klerus derselben ein gemeinsames Leben führte.

[3] Daß bei S. Aposteln schon frühzeitig ein Kloster bestand, ist zweifellos; der dem 7. Jahrhundert angehörige Verfasser der Vit. Arnulfi kannte einen Abt Arnegausius, der dem Zusammenhange nach wahrscheinlich Abt bei der Apostelkirche gewesen ist, s. c. 26 und 28 M.G. Scr. rer. Mer. II S. 444. Ein zweiter Abt, Romulus, wird in dem Diplom Pippins für die Kirche vom Jahre 691 namhaft gemacht, M.G. Dipl. I S. 91 f. Nr. 2. Ein von Rettberg nicht ohne einen Zweifel angeführtes Diplom König Chilperichs von 717, M.G. Dipl. I S. 78 Nr. 89, nennt einen Abt Leutbert; Rettbergs Zweifel scheint mir unbegründet. Für das 7. und den Anfang des 8. Jahrhunderts ist demnach die Existenz einer Abtei S. Aposteln nachgewiesen; liest man nun aber in dem Briefe Gogos (s. Anm. 2): saluto Theodulfum, sacri Domitiani abbatis similem, . . . saluto reliquos abbates, sanctis templorum liminibus conversantes, und steht dadurch die Existenz mehrerer Klöster schon im 6. Jahrhundert fest, so ist die Annahme sehr wahrscheinlich, daß S. Aposteln zu ihnen gehörte. Auch die Lage der Apostelkirche vor der Stadt beweist, daß sie für eine Genossenschaft, nicht für die Gemeinde erbaut ist.

[4] Die Umnennung hängt mit der Übertragung der Arnulfsreliquien in

der hl. Glodesinde wird ebenfalls noch vor Ende des sechsten Jahrhunderts erbaut worden sein [1]. In Verdun gab es wenigstens ein Kloster [2]. Für die Städte am Rhein sind wir ohne Nachrichten.

Die Klöster waren von sehr verschiedener Größe: das Kloster der Radegunde in Poitiers zählte ungefähr zweihundert Nonnen [3]; mindestens ebensoviele Mönche müssen sich in dem Kloster S. Euroul in der Diözese Lisieux befunden haben; denn von seinen Insassen starben einige Jahre nach der Gründung achtundsiebzig an der Pest [4]). Das sind die höchsten Zahlen. Von einem Nonnenkloster in Vienne hören wir, daß es von sechzig Religiosen bewohnt war [5]; der Abt Ernäus in dem Kloster Celciacum bei Le Mans hatte dreißig Mönche unter seiner Leitung. Sagt seine Biographie „nicht weniger als dreißig", so sieht man, daß diese Zahl bereits als eine große galt [6]. Und so hören wir denn auch von einem Klöster mit zwölf Mönchen; es lag in der Nähe von Rheims [7]; ja in dem Kloster des Sennoch in Tours gab es außer dem Abte

---

die Apostelkirche im Jahr 643 zusammen; der neue Name kommt zuerst in der Urkunde von 717, s. o., vor, während in einer Urkunde von 715 noch der Name Apostelkirche gebraucht ist. Die Bewohner heißen clerici, vgl. über St. Arnulf Müsebeck im Jahrb. f. lothr. Gesch. XIII S. 164 ff.

[1] Die Vita der Glodesinde, A. S. Mab. II S. 1040 ff., ist jung; ihr Verfasser ist der Abt Johann von St Arnulf in Metz, vgl. W. Schultze N.A. IX S. 495 ff. Wenn derselbe in der Vorrede bemerkt, daß er aus schriftlichen Quellen schöpft, so wird man diese Angabe zunächst auf die Gründung des Klosters beziehen dürfen. Der Vater der Glodesinde, Wintrio, wurde nach Fredeg. chron. IV, 18 im dritten Jahre Theudeberts II. 597/98 getötet; wenn man der vita glauben darf, so lebte er bei Gründung des Klosters noch, vit. Glod. 6 S. 1042; die Stiftung muß dann vor Ablauf des Jahres 598 fallen.

[2] Greg. Tur. H. Fr. IX, 23 ist ein Verduner Abt Bucciowaldus erwähnt; man hat keinen Grund, ihn mit Friedrich, KG. D. II, 1 S. 287, zum Archidiakonus zu machen.

[3] Gregor von Tours erzählt, daß an der Bahre der Königin Radegunde multitudo immensa sanctimonialium stand, ad numerum circiter ducentarum, quae per illius praedicationem conversae vitam sanctam agebant, In glor. conf. 104. Die Zahl war offenbar außergewöhnlich hoch; doch hatte das Kloster der Cäsaria in Arles ebensoviele Insassen, Vit. Caes. II, 47 S. 500.

[4] V. Ebrulf. 19 A. S. Mab. I S. 339.

[5] V. Eugend. 5 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 156; doch ist die Quelle bedenklich.

[6] V. Ernaei 2 A. S. Boll. Aug. II S. 426.

[7] Das Kloster zu Verzy (Viriziaco), V. Basoli 4 A. S. Mab. II S. 61; doch ist diese Biographie sehr jung; ihr Verfasser ist Adso, gest. 992, s. Wattenbach, GQ. I S. 378.

nur noch drei Brüder[1]. Kleine, arme Klöster mit wenigen Mönchen werden öfter erwähnt[2]; es scheint, daß sie häufiger waren als die großen. Nirgends wird man an stattliche Bauten zu denken haben: man hört von Holzkirchen[3]. Im Kloster S. Oyand im Jura hatten die Mönche gesonderte Hütten; erst als das Kloster abbrannte, vereinigte der Abt Eugendus bei dem Neubau alle Brüder in einem gemeinsamen Raume[4]. Auch anderwärts werden erst im Verlaufe der Zeit aus den die Kirchen umgebenden Zellen Klöster im heutigen Sinn des Wortes geworden sein[5].

Irgendwelche äußere Verbindung unter den Klöstern bestand nicht[6], ebenso wenig kannte man eine für alle gemeinsame Lebensordnung: es gab wohl Regeln, aber es gab keine herrschende Regel. Das hohe Ansehen, welches Cäsarius von Arles in der fränkischen Kirche genoß, bewirkte, daß man seine Regel besonders hochhielt. Die Einrichtungen seiner Klöster galten für mustergiltig: so schickte z. B. Bischof Aetherius von Chartres Albin und Leobin nach Arles, um sie kennen zu lernen[7]; seine Regel war angenommen in dem berühmtesten Frauenkloster des fränkischen Reichs, dem der Radegunde in Poitiers[8]. Aber nicht einmal in Arles selbst

---

[1] Greg. Tur. Vit. ptr. 15, 1.

[2] Greg. Tur. In glor. conf. 79: Ein gewisser Agustus baute bei Brive, Diözese Bourges, von dem Almosen, das er erhielt, ein Oratorium des hl. Martin. Deinde collectis secum paucis monachis sub regula monasterii degens semper in oratione vacabat. In der Diözese Limoges wird ein Klösterlein erwähnt, ubi iam pauci clerici, consertum ligneis tabulis oratorium, Dominum assidue precabantur, In glor. mart. 100. Auch das Juliankloster in Tours muß klein und arm gewesen sein. Gregor fügt, wo er von dem Bau der Basilika spricht, die Worte hinzu, qualem possibilitas eorum (der Mönche) habuit, de virt. Iul. 34. Man vergleiche auch die Warnung des Nileffus vor kleinen Klöstern: Praemoneo, ne parvae te socies cellulae, quia dum singuli praeponere sibi cupiunt, nulli obedientia ministratur. V. Leob. 3.

[3] Greg. Tur. in glor. mart. 100.

[4] Vit. Eugend. 18 S. 162: Omne illud monasterium, quia erat ex lignis fabrefactum antiquitus etc. c. 21 S. 164: Distructis mansionum ediculis uno cunctos secum xenodochio quiescere fecit. Die Stellen beweisen wenigstens, wie man sich in der Karolingerzeit die älteren Klöster dachte.

[5] Vgl. die Vorschrift des 2. Konzils von Tours a. 567 can. 15.

[6] Daß mehrere Klöster einen Abt hatten, kam vor, vgl. Greg. Tur. In glor. conf. 79, verstieß aber gegen die kirchliche Vorschrift, Conc. Ven. a. 465, can. 8; Epaon. a. 517, can. 9, und begründete keine dauernde Verbindung der betr. Klöster.

[7] V. Leob. 13 S. 77.

[8] Greg. Tur. H. Fr. IX, 39 f.; vgl. den Brief der Cäsaria an Richild

galt sie in allen Klöstern. Als König Childebert in dieser Stadt ein Kloster gründete, verfaßte Bischof Aurelian für dasselbe eine neue, wenn auch der des Cäsarius verwandte Regel[1]. Das taten auch andere wie Leonian von Vienne[2], Ferreolus von Usez[3] und der Abt Ebrulf[4]. Die meisten jedoch begnügten sich, ihre Klöster auf ältere Regeln zu verpflichten: Aridius verwies die Mönche von S. Yrieix auf die Regeln des Cassianus, Basilius und der übrigen Äbte[5]; in dem Kloster S. Oyand wurde täglich aus den Regeln des Basilius, der Väter von Lerinum, des Pachomius und Cassianus vorgelesen[6]. In dem Stiftungsbriefe für das Andreaskloster zu Vienne bestimmten Ansemund und Ansleubana, daß die Nonnen nach der Ordnung leben sollten, welche Bischof Leonianus für das ältere Nonnenkloster in Vienne festgesetzt hatte[7]. Um die Ordnungen von Lerinum kennen zu lernen, begab sich Johannes, der Stifter des Klosters Reomaus, dorthin; in sein Kloster zurückgekehrt, führte er jedoch die Regel des Makarius ein[8]. Die Mönche

---

und Radegund M.G. Epist. III S. 450. Die Einführung der Regel des Cäsarius geschah wahrscheinlich 567, s. W. Meyer, Gött. Abh. N.F. IV, 5 S. 97 f.

[1] Aurelian erwähnt die Regel des Cäsarius nicht; er sagt vielmehr: Regulam vobis ac disciplinam instituimus, quae vos ad viam perfectionis recte faceret gradiri et ad regna coelorum feliciter pervenire. Doch ist seine Regel nicht nur in ihrer allgemeinen Haltung von der des Cäsarius beeinflußt, sondern manches ist geradezu aus der letzteren entnommen; vgl. c. 2—5 mit c. 1, c. 9—11 mit c. 4—6, c. 12 mit c. 12 f. bei Cäsarius. Ähnlich verhält es sich mit den Regeln beider für die Nonnen.

[2] Charta Ansemundi et Ansleubanae bei Pard. 1 S. 107: Ut sanctis feminis monasterium ibi constituas et ex hoc ordine vivant, quos s. Leonianus sancto monasterio urbis nostrae instituit, ubi soror nostra Eubona abbatissa praeest.

[3] S. Löning, D. KR. II S. 369.

[4] V. Ebr. 16 A. S. Mab. 1 S. 338: Der Ruf von Ebrulfs Heiligkeit zieht eine Menge Menschen zu ihm: tradebant beato viro domos, praedia, possessiones atque familias, rogantes ut eis monasteria aedificari praeciperet, et ordinem, quem vellet, vitae sollers pastor imponeret. Quorum petitionibus adquiescens vir sanctissimus quindecim monasteria virorum seu mulierum regulariter instituit.

[5] Greg. Tur. H. Fr. X, 29.

[6] V. Eugend. 23 S. 165.

[7] s. Anm. 2.

[8] V. Joann. 3—5 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 508. Vgl. oben S. 73; über die Unmöglichkeit des chronologischen Ansatzes Krusch, Mitt. d. Inst. f. öst. Gesch. XIV S. 391; die Regel des Makarius bei Holstenius-Brockie, Codex regul. I S. 19 ff. Krusch erklärt sie nach ihrem Latein für gallischen Ursprungs S. 392.

von S. Symphorian in Autun lebten nach der Norm des Antonius und Basilius [1]. Also die größte Mannigfaltigkeit in bezug auf die Klosterregeln: nur die Regel Benedikts gewann, so viel wir sehen, während des sechsten Jahrhunderts noch keinen Einfluß [2].

Der Aufschwung des Klosterwesens bewirkte, daß die älteren, freieren Formen des Asketentums zurücktraten. Im fünften Jahrhundert, noch im Anfang des sechsten kam es vor, daß Personen als Asketen lebten, ohne sich von dem Verkehr mit anderen abzuschließen und ohne einem Asketenverein anzugehören [3]. Später wird derartiges nicht mehr erwähnt. Eremiten dagegen gab es während des ganzen sechsten Jahrhunderts: aber der Lust der Mönche, das Kloster wieder zu verlassen und als Einsiedler zu leben, traten die Klosterregeln [4] wie die Konzilienbeschlüsse [5] entgegen; gelang es nicht, die Sache zu beseitigen [6], so wurde sie wenigstens eingeschränkt. Den Gipfel der asketischen Vollkommenheit zu erreichen, versuchten die s. g. Reclusen [7]; welche Ausschreitungen dabei vorkamen, zeigt jener unglückliche Knabe in Bordeaux, der acht Jahre in einem Loch, in welchem er nicht einmal zu stehen vermochte, zubrachte, bis er der Qual seines Zustandes erlag [8].

Die Feindseligkeit, welche die Asketen vordem von den Menschen des weltlichen Lebens ferne gehalten hatte, war gewichen; aber noch immer lag den asketischen Gesellschaften der Gedanke ferne, anders für die sie umgebende Welt tätig zu sein, als indem

---

[1] V. Droctov. 8 S. 539, wenn die Nachricht glaubwürdig ist.

[2] Das bemerkte schon der Verfasser der Biographie des Droctoveus, l. c.: Nam sceptriger huius ordinis beatus sc. Benedictus necdum his erat in partibus notus.

[3] Greg. Tur. H. Fr. II, 1 erwähnt um das J. 430 in Tours eine Wäscherin, quae sub specie religionis erat veste mutata. Auch Chlodowechs Schwester Albofled hat schwerlich einem Kloster angehört.

[4] Reg. Caesar. 1, Aurel. 2.

[5] Conc. Venet. a. 465 can. 7. Agath. a. 506 can. 38. Aurel. I a. 511 can. 22.

[6] Beispiele sind Caluppa, Greg. Tur. Vit. patr. 11, 1, Ebrulf, V. Ebr. 7 A. S. Mab. 1 S. 336, Leobin, s. S. 244 Anm. 2. Vgl. auch die Anfrage Columbas von Luxeuil bei Gregor d. Gr., ep. 1 M.G. Ep. III S. 159: Quid faciendum est de monachis illis, qui pro Dei intuitu et vitae perfectioris desiderio accensi contra vota venientes primae conversionis loca relinquunt et invitis abbatibus fervore monachorum cogente aut laxantur aut ad deserta fugiunt.

[7] Reclusi werden vielfach erwähnt, bei Gregor z. B. H. Fr. II, 37; V, 7 ff.: VI, 6, 8, 29. VIII, 34; de glor. conf. 80 f., 96; Vit. patr. 10, 11.

[8] Greg. Tur. VIII, 34.

sie für sie beteten, und anders auf sie zu wirken, als indem sie neue Mitglieder für ihre Genossenschaften aus ihr gewannen. Die Klöster waren stille Zufluchtsstätten für solche, die auf die Arbeit in der Welt verzichteten und jede Berührung mit ihr flohen, um allein an dem eigenen Heil zu arbeiten. Eine religiöse Einwirkung auf die Kirche überhaupt zu üben, beabsichtigten die Mönche nicht.

Es gab ein Gebiet, wo dies anders war: die keltische Kirche Schottlands und Irlands[1]; ihre Entwicklung hatte dahin geführt, daß die gesamte religiöse Leitung des Volkes von den Klöstern ausging. Wohl gab es Bischöfe: aber auch sie waren Mönche und als solche den Äbten der Klöster untergeordnet. Was sie von den übrigen Klostergenossen unterschied, war, daß sie durch ihre Ordination befähigt waren, gewisse kirchliche Handlungen vorzunehmen, welche die Äbte nicht verrichten konnten. Irgendwelche Jurisdiktion hatten sie nicht. So nahmen also die Mönche in diesem Kirchengebiet in jeder Hinsicht die führende Stellung ein. Ihre religiösen Anschauungen waren von denen nicht verschieden, nach welchen die Mönche allerwärts in der Kirche lebten. Auch sie waren überzeugt, daß nur die Asketen Jesu wirkliche Nachfolger seien; auch sie strebten sich ein Verdienst zu erwerben durch Verzicht auf das, was dem Menschen teuer ist. Und diese Absicht führte nun nicht wenige in das fränkische Reich. War es möglich, daß sie sich wie die fränkischen Mönche daran begnügen ließen, für das Volk, unter dem sie lebten, zu beten? Es mußte für sie das Naturgemäße sein, daß sie versuchten, wie in der Heimat auf dasselbe zu wirken. Dadurch aber erhielt das Mönchtum eine Aufgabe, die es bisher nicht kannte: seine Stellung unter dem Volk veränderte sich vollends.

Der Mann, der diese neue Tendenz in das Mönchtum des fränkischen Reichs trug, war Columba von Luxeuil, eine der wenigen großen Persönlichkeiten der Kirchengeschichte dieser Epoche. Wir verweilen einen Moment bei ihm[2].

---

[1] H. Zimmer Art. Keltische Kirche in P. RE. X S. 204 ff.

[2] Von Columba besitzen wir eine Anzahl Briefe und etliche Gedichte, herausgegeben v. Gundlach, M.G. Ep. III S. 156 ff., die beiden Regeln, herausgegeben v. Seebaß, Z. f. KG. XV S. 366 und XVII S. 218; den ordo de vita et actione monachor., von demselben a. a. O. XIV S. 78. Daß die ihm zugeschriebenen Reden an Mönche, die sog. instructiones, nicht ihm angehören sondern einem Schüler des Faustus von Reji, habe ich nachgewiesen in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1885 S. 357. Seebaß hat in der Z. f. KG. einerseits den Nachweis verstärkt, andererseits das Ergebnis beschränkt, indem er die im ordo vorfindlichen Reden, Instr. 3, 11 u. 16, als columbanisch

Seine Heimat war der südöstliche Teil Irlands, das heutige Leinster; dort ist er vor der Mitte des sechsten Jahrhunderts geboren[1]. Es waren ungefähr zweihundert Jahre verflossen, seitdem das Christentum auf der grünen Insel Wurzel geschlagen hatte: mit dem ganzen Feuer des leicht entzündlichen Naturells der Kelten hatte sich die Bevölkerung dem Glauben und den Forderungen desselben hingegeben, hatte sie besonders auch die Ideale des Mönchtums ergriffen. Nirgends gab es so zahlreiche Klöster, nirgends hatten sie so viele Bewohner als in Irland. Auch Columba stand schon als Jüngling unter der Macht des asketischen Gedankens. Doch dachte er nicht daran Mönch zu werden. Da traf er mit einer jener Frauen zusammen, die als Reclusen ganz von der Welt gesondert ihre Tage verbrachten; sie hielt dem Zaudernden ihr eigenes Beispiel vor: ihr Leben sei Kriegsdienst Christi, schon zwölf Jahre halte sie sich in der Einöde auf; würde ihr Geschlecht sie nicht hindern, so würde sie über das Meer ziehen, um die weiteste Ferne aufzusuchen. Nicht zur Missionsarbeit wollte sie Columba durch solche Worte entflammen, sondern zum asketischen Leben: den Verzicht auf die geliebte Heimat zeigte sie ihm als eine verdienstliche Handlung, als die Tat, mit welcher er die Vollkommenheit erreichen könne. Columba folgte dem Anstoß: mit dem Entschluß, Mönch zu werden, kehrte er nach Hause zurück. Seine weinende Mutter, die ihn bat, sie doch nicht zu verlassen, erhielt den Spruch zur Antwort: Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist mein nicht wert. Und als sie, um ihm den Ausgang zu verschließen, an der Schwelle des Hauses sich niederwarf, sprang Columba über sie hinweg, indem er ihr zurief, in

---

in Anspruch nimmt. Ich halte diese Ansicht für richtig. Das Columba zugeschriebene Bußbuch, herausgegeben v. Seebaß, Z. f. KG. XIV S. 441 ff., kann ich in der Gestalt, in welcher es uns vorliegt, nicht für authentisch halten, s. u. S. 275 Anm. 2. Eine Biographie Columbas, deren Glaubwürdigkeit allgemein anerkannt wird, verfaßte der Mönch Jonas von Bobbio, M.G. Scr. rer. Mer. IV S. 65 ff. Eingehend handelte von Columba Ebrard in seinem Werke über die Iro-schottische Missionskirche. Seine Auffassung der Verhältnisse ist von der meinigen durchaus verschieden. Man vergleiche ferner Löning, D. KR. II S. 412 ff., Hertel, Über des h. Columba Leben und Schriften in der Zeitschrift für historische Theologie 1875, Loofs, de antiq. Briton Scotorumq. ecclesia 1882, Gundlach im NA. XV S. 499 ff.; Bellesheim, Gesch. der kath. K. in Irland I, 1890, S. 137, die treffliche Charakteristik bei Kaufmann, D. G. II S. 272; Seebaß in der P. RE. Bd. IV S. 241; Malnory, Quid Luxovienses . . ad ecclesiae profectum contulerint Paris 1894; Krusch in der Einleitung der Vita; Sommerlad, Die wirtsch. Thätigk. der Kirche S. 203 ff.

[1] Vgl. über die chronolog. Fragen Beilage II.

diesem Leben werde sie ihn nicht wiedersehen, er gehe den Weg, der ihn zum Heile führe [1]. So riß der Jüngling sich vom Elternhause los, es geschah in der kurzen Entschlossenheit und herben Strenge, die dem Mann eigen geblieben ist. Er schloß sich an die Asketen an: ein gewisser Silenus unterrichtete ihn in der heiligen Schrift. Dann trat er in das Kloster Banchor. Jonas von Bobbio, dem wir die Biographie Columbas verdanken, rühmt den Abt des Klosters, Comgall, als einen hervorragenden Mönchsvater. Was Columba bei ihm fand, war mönchische Askese und Klosterzucht; aber gerade das hatte er gesucht: er wollte das sanfte Joch Christi tragen und ihm nachfolgen, indem er sich selbst verleugnete und sein Kreuz auf sich nahm. So zeichnet Jonas seine Gesinnung: es ist dieselbe, welche Columba später in seiner Klosterregel aussprach [2].

Eine Reihe von Jahren verbrachte Columba in Banchor; er erwarb sich dort eine ziemlich bunte Kenntnis der klassischen und altkirchlichen Literatur. Aber er hatte die Worte jener Reclusa nicht vergessen; es trieb ihn weiter, wie Abraham wollte er die Heimat, die Verwandten verlassen, im eigentlichen Sinne als Fremdling leben. Missionsgedanken scheinen auch jetzt nicht ins Spiel gekommen zu sein, eher die Absicht, unter den christlichen Völkern des Festlandes als Prediger mönchischer Frömmigkeit zu wirken [3]. Comgall widerstrebte anfangs dem Plan seines Schülers; aber wie hätte er ihm auf die Dauer Widerstand entgegensetzen sollen?

---

[1] Hertel a. a. O. S. 401 bestreitet die Geschichtlichkeit des Vorgangs, aber nur weil er mit seinem Gegner Ebrard die falsche Voraussetzung teilt, daß Columba von Anfang an von Missionsinteresse erfüllt gewesen sei. Auch Sommerlad S. 196 hat sie wiederholt. Aber diese Voraussetzung macht das Verständnis des Mannes unmöglich. Unsere Quellen kennen sie nicht. Besonders c. 3, das Sommerlad benützt, gibt kein Recht zu seiner Annahme. Die peregrinatio trans mare ist hier nur Steigerung der peregrinatio der religiosa. Banchor ist natürlich das irische Kloster dieses Namens, in Ulster, nicht Banchor in Wales, wie Sommerlad S. 202 annimmt.

[2] Reg. monach. 9 S. 385: Cavenda ubique est monachis superba libertas ac vera humilitas discenda sine murmuratione et haesitatione oboedientibus, quo iuxta Domini verbum iugum Christi suave et onus eius leve sentiant.

[3] Vit. Col. I, 4 S. 71: Columba und seine Genossen landen in der Bretagne, anxiaque cordis consilia trutinantur ... Placet tandem arva Gallica planta terere et mores hominum ferventi aestu sciscitari, ut si salus ibi serenda sit, quantisper commorari; si obduratas caligine arrogantiae mentes repperiant, ad vicinas nationes pertransire. Daß er bei den benachbarten Nationen nicht an das heidnische Deutschland, sondern an das christliche Italien dachte, zeigt 24 f. S. 98 f.

entsprach er doch völlig dem Gedankenkreis, in dem er sich selbst bewegte. Mit Zustimmung des Abtes, geleitet von den Gebeten der Brüder verließ denn Columba mit zwölf Genossen die Heimat: er hat sie nie wieder gesehen, aber noch viele Jahre später hing sein ganzes Herz an ihr. Er wurde nie zum Franken, sondern blieb stets ein Irländer; wir leben, schrieb er an Bonifaz IV. von Luxeuil aus, in unserem Vaterland, da wir keine Regel dieser Gallier annehmen[1]. In einem Brief, den er zwölf Jahre nach seiner Einwanderung an die fränkischen Bischöfe richtete, bezeichnete er sich noch als Fremdling[2].

Er war nicht der erste noch der letzte Irländer, der von der Wanderlust dieses Volkes getrieben und von dem Gedanken erfüllt, Christo als Fremdling nachzufolgen, den Kontinent aufsuchte; die Namen der meisten sind vergessen, sie haben nichts oder nichts Dauerndes geleistet. Wenn das bei Columba anders war, wenn tiefere Wirkungen von ihm ausgingen als von den meisten seiner Volksgenossen, so liegt der Grund darin, daß der feurige, erregbare Geist der Irländer bei ihm mit einer Kraft des Charakters gepaart war, die seinem Volk sonst fremd ist. Gerade dadurch aber war er geeignet, unter den Franken zu wirken.

Er landete in der Bretagne, aber er war nicht willens, bei den stammverwandten Bretonen zu bleiben; er wollte dahin, wo er wirklich fremd war. Dagegen erwog er den Gedanken, ob er sich im Frankenreich niederlassen oder dasselbe nur durchwandern solle. Die Entscheidung machte er abhängig von der Aufnahme, die er bei den Franken finden würde; denn er, der Fremdling, wollte wirken[3].

Welchen Eindruck die religiösen Zustände des fränkischen Reichs auf die Ankömmlinge machten, sieht man aus dem Urteil des Jonas: man kann nicht zweifeln, daß er die Eindrücke wiedergibt, welche Columba empfing· das Land dünkte ihn nur äußerlich christlich; alles, worauf er Wert legte, fehlte: „die Kraft der Religion war beinahe vernichtet; das Heilmittel der Buße, die Liebe zur Mortifikation war kaum an etlichen Orten zu finden“[4]. In der Tat, wer von der klösterlich geleiteten Insel der Heiligen in das fränkische Reich kam, den mußte der scharfe Wind des dort herrschenden Lebens fremd genug berühren.

---

[1] Ep. 3 S. 165.

[2] Ep. 2 S. 162.

[3] Er schreibt später, ep. 4 S. 167: Fractus sum, fateor, hac causa, dum volui totos adiuvare, qui, cum loquebar illis, impugnabant me gratis, et dum omnibus credidi, pene factus sum stultus.

[4] Jon. c. 5 S. 71.

Für Columba waren die Verhältnisse, die er fand, eine Aufforderung zu energischer Arbeit: wohin er kam, da predigte er „das evangelische Wort“, d. i. die Forderung einer auf Askese gegründeten, in Askese aufgehenden sittlichen Vollkommenheit[1]. Man kann sich aus seinen Gedichten und Reden eine Vorstellung seiner Anschauungen bilden. Er lebte im Gefühle für den Gegensatz des Vergänglichen und des Ewigen; aber er dachte ihn ethisch: das Elend des Menschen ist, daß er das, was er sieht, hassen soll, und daß er, so lange er hier lebt, das wahrhaft Gute, das Gegenstand seiner Liebe sein muß, niemals erschauen, hören, denken kann. Was die Welt hat und bietet: Lust und Freude, Gut und Besitz, führt zur Sünde; drum ist nur der weise, der von dem, was die Welt hat, zu dem einen, was ewig ist, sich wendet, der Welt und sich selbst stirbt. Der rechte Jünger Jesu kennt keine irdische Freude und kein irdisches Streben; wie er die Welt und die Sünden, die in ihr herrschen, flieht, so opfert er sein Leben willig Christo und erfüllt in Liebe, Friede und allem Guten das Gesetz Gottes[2]. Columba rang darnach, daß sein und der Seinen Leben diese Gedanken als verwirklicht zeige. Jonas schildert es als einen Wettstreit in der Selbsterniedrigung, als völlige Übereinstimmung in der Gesinnung, die Gemeinsamkeit des Lebens durchgeführt bis zur Gütergemeinschaft; er urteilt, wenn einer auch nur den Versuch gemacht hätte, irgend etwas als Sonderbesitz in Anspruch zu nehmen, so hätten ihn die übrigen nicht in ihrer Gemeinschaft geduldet. Auf diese Weise hätten sie das Leben der Engel in ihrem Wandel dargestellt. Gewiß zeichnet er sein Ideal des Mönchlebens, aber er hatte es sich gebildet in dem von Columba gegründeten, nach seiner Regel geleiteten Kloster Bobbio.

Die Wanderpredigt dauerte so lange, bis Columba einen

---

[1] Für das sittliche Ideal Columbas ist charakteristisch c. 10 der Reg. monach.: Monachus in monasterio vivat sub unius disciplina patris consortioque multorum, ut ab alio discat humilitatem, ab alio patientiam; unus eum silentium, alter doceat mansuetudinem; non faciat quod vult, comedat quod iubetur, habeat quantum acceperit, operis sui pensum persolvat, subiciatur cui non vult. Lassus ad stratum veniat, ambulansque dormitet, necdum expleto somno surgere compellatur. Passus iniuriam taceat, praepositum monasterii timeat ut dominum, diligat ut parentem, credat sibi hoc esse salutare quicquid ille praeceperit, nec de maioris sententia iudicet, cuius officii est obedire et implere quae iussa sunt dicente Moyse: Audi Israel et caetera. Man erwäge dabei, daß der Mönch nur der vollendete Christ ist. Der Einwand gegen die Verwendung der Stelle, N.A. XXV S. 597, ist nicht überzeugend. Kann nicht auch ein Citat charakteristisch sein?

[2] M.G. Ep. III, 8 ff. S. 182; Ordo de vita et act. mon. S. 78 ff.

geeigneten Ort zur Gründung einer festen Niederlassung gefunden hatte. Wo Burgund und Auster aneinander stießen und die Grenze zwischen den Quellen der Saône, Maas und Mosel hinlief[1], auf burgundischem Boden ließ er sich nieder. König Guntchram räumte ihm das verfallene Schloß Anegray auf dem waldbedeckten Südwestabhang der Vogesen ein[2]. Über die ersten Schwierigkeiten der Niederlassung half die Unterstützung der Umwohnenden hinweg. Nicht allzuweit lag ein später verschwundenes Kloster Salicis; sein Abt war ein Kelte, Carantoc[3], er bewies sich als hilfsbereiter Förderer der neuen Stiftung. Sofort aber legten die Mönche selbst Hand an, um für alles Nötige zu sorgen: sie machten das Land urbar; an den Berghängen, die vordem der Wald bedeckt hatte, dehnten sich bald Getreidefelder aus. Auch Gartenbau und Fischzucht lieferten mannigfachen Ertrag[4]. Der Fortbestand der Mönchskolonie war auf deren eigene Arbeit gegründet und dadurch gesichert. Daß Columba für seine Klosterstiftung die nach fränkischem Kirchenrecht erforderliche Genehmigung des Bischofs von Besancon[5] erholt habe, wird nicht berichtet. Es war sicher nicht der Fall: in allem stellte er sich den Landesbischöfen unabhängig gegenüber. Es scheint sogar, daß er den Altar der Kirche von Luxeuil durch einen irischen Bischof weihen ließ[6].

Für die Predigt der Askese und den Eindruck asketischen Lebens war überall Empfänglichkeit vorhanden. Schon auf der Wanderung hatten die Worte und das Beispiel Columbas tiefen Eindruck gemacht: jetzt in Anegray wurde die Zahl der Mönche, die sich um den keltischen Fremdling scharten, bald so groß, daß Columba sich zur Gründung eines zweiten Klosters entschloß, er wählte das benachbarte Luxovium, damals in Trümmern liegend,

---

[1] Vgl. Bonell, Anfänge des karol. Hauses S. 213.

[2] Wahrscheinlich 590.

[3] Nach gütiger Mitteilung von Herrn Professor Zimmer in Berlin jedoch der Namensform nach kein Ire, sondern ein Bretone. Im Kloster gab es übrigens fränkische Mönche; der cellarius hieß Marculf, c. 7 S. 73. Dagegen trägt der c. 15 S. 81 u. 17 S. 83 erwähnte presbyter ex parochianis Winnoc wieder einen keltischen Namen.

[4] In der Vit. Col. findet man eine Menge Geschichten, die die Mönche bei landwirtschaftlichen Arbeiten zeigen, z. B. I, 12 u. 13, 15, 17.

[5] Conc. Agath. a. 506 can. 27; Epaon. a. 517 can. 10; vgl. S. 246 Anm. 1.

[6] Ep. 4 S. 167. Quicumque mei sunt ex integro, etiam propter unitatem et humilitatem, quamvis multi Christo vos dilatante et multiplicante sitis, ad eum, qui iuxta altare, quod sanctus Aidus episcopus benedixit, Deo servierit, omnes aspiciant. Doch wird Aidus auch mit Arigius von Lyon identifiziert; vgl. Gundlach zu ep. 4 S. 167. Aber schwerlich mit Recht.

in der Römerzeit ein nicht unbedeutender Ort. Columba scheint in Luxeuil seinen Sitz genommen zu haben; das neue Kloster übertraf an Bedeutung deshalb bald das erste. Aber für die Dauer reichte es ebenfalls nicht aus; in Fontaines entstand ein drittes. Columba blieb der Leiter der drei Häuser, wieder ein Verhältnis, das den im fränkischen Reiche giltigen Ordnungen zuwider lief[1]. Was die Zahl der Mönche betrifft, so war Fontaines, wie wir von Jonas erfahren, von sechzig Brüdern bewohnt[2]; es ist deshalb die spätere Nachricht, daß in den drei Klöstern zusammen ungefähr zweihundertzwanzig Mönche lebten[3], wahrscheinlich richtig. Columba selbst erwähnt, daß in den ersten zwölf Jahren in Luxeuil siebzehn Mönche starben[4], auch dadurch erhält jene Angabe eine Bestätigung.

Für seine Klöster schrieb Columba eine eigene Regel: das war damals nichts Auffälliges; andere haben es vor ihm und nach ihm getan. Seine Regel erinnert nun in keinem Punkte an die des Cäsarius oder Aurelian oder Benedikt: man erkennt auch hierin den Mann, der als Fremdling nach Frankreich kam, um hier sein Ideal zu verwirklichen. Aber dieses Ideal ist nicht eigenartig, es ist basiert auf der Gleichsetzung von Askese und sittlicher Vollkommenheit, die die irische Kirche ebenso wie die fränkische als Erbteil von der alten Kirche übernommen hatte. Die Regel zerfällt in zwei wenig gleichartige Teile; die erste Hälfte gibt sittliche Vorschriften für die columbanischen Mönche, die andere setzt die Strafen für die Verletzung der im Kloster herrschenden Lebensordnung fest[5]. Bestimmungen über die Verfassung und Verwaltung

---

[1] Vgl. Conc. Venet. a. 465 can. 8; Epaon. a. 517 can. 9; dagegen der Bericht des Jonas c. 10 S. 76: His in locis monachorum plebes constitutas ipse vicissim omnibus intererat.

[2] V. Col. I, 17 S. 84.

[3] Vit. Walaric. 5 S. 162: Venerandus et admodum sanctus et sarcae religionis cultor b. Columbanus . . his quidem in locis ferme ducentorum viginti, ut fertur, monachorum pater praeerat coenobiis.

[4] Columb. epist. 2 S. 162: Adiuro . . ut mihi liceat cum vestra pace et caritate in his silvis silere et vivere iuxta ossa nostrorum fratrum decem et septem defunctorum, sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse duodecim annis.

[5] Über die Regel Columbas vgl. Sebaß, Über Columbas von Luxeuil Klosterregel, Dresden 1883. Er behauptet mit Recht, daß Columba nicht zwei, sondern eine zweiteilige Regel verfaßte, betrachtet die s. g. regula coen., wie sie uns vorliegt, als erst nach der Teilung der Regel unter Benutzung irischer Pönitentialien entstanden, und nimmt an, daß zur ursprünglichen Regel nur die ersten 9 Kapitel. nach einem späteren Aufsatz, Z. f.

des Klosters fehlen gänzlich; begreiflicherweise: denn Columba gehörte zu den Männern, welche nicht ertragen, durch geschriebene Statuten eingeengt zu werden: er war Alleinherrscher in seinen Klöstern, seine Persönlichkeit ersetzte eine geordnete Verfassung[1]. Auch die Anordnungen über die Gottesdienste, welche man jetzt im siebenten Kapitel des ersten Teiles liest, mögen erst später eingeschoben sein[2].

Man hat die beiden Hälften der Columbaregel so verschieden gefunden, daß sie unmöglich von einem Manne verfaßt sein könnten: aber sind sie nicht der Ausdruck der zwei Seiten, die im Wesen Columbas überall hervortreten: ein hoher sittlicher Idealismus, der jedoch durchaus asketisch gefärbt ist, und die rücksichtsloseste Strenge, welche das Gute meint erzwingen, das Unrechte zermalmen zu können: Verleugnung des eigenen Selbst bis zur Vernichtung desselben und eine ungebrochene Kraft des Ich, die bei jedem Widerspruch emporflammt; ein Ernst der sittlichen Forderung, der Eindruck machen, begeistern mußte, und eine herbe, harte Art aufzutreten, die nur verletzen, zum Widerspruche reizen konnte.

Vergegenwärtigen wir uns den Inhalt der Regel. Das Gebot der Liebe ist an die Spitze gestellt: daneben aber tritt der unbedingte, stumme Gehorsam gegen den Abt: wer auf das erste Wort desselben nicht sofort aufsteht, ist schon ungehorsam: wer widerspricht, begeht ein Verbrechen; er trägt die Schuld, wenn durch sein Beispiel viele verloren gehen. Das Maß des Gehorsams soll der Gehorsam Christi bis zum Tode sein: wenn ein Befehl auch noch so hart und schwierig ist, die wahren Schüler Christi müssen ihn gerne annehmen. Noch verschärft sind diese Gedanken in dem, was Columba über die Selbstabtötung, die Mortifikation, „das Hauptstück der Regel für Mönche“ sagt; was er bei seinen Schülern erstrebte, ist die Vernichtung jeder Regung des eigenen Willens: in allem soll der Mönch abhängen von dem Befehle eines anderen; wer nur die eine Pflicht hat zu gehorchen, darf nicht

---

K.G. XVIII S. 58 ff., auch der Abschnitt S. 227, 2—228, 4 gehörten. Gegen Ebrard, dem hier Schöll, Real-Encykl. 2. Aufl. Bd. VIII S. 351 zustimmte, vgl. Löning, D. KR. II S. 432, Loofs l. c. S. 107 und Seebaß S. 33 ff.

[1] Nach Jonas c. 10 S. 76 setzte Columba an die Spitze der von ihm gestifteten Klöster gubernatores praepositos. Damit stimmen überein die Anordnungen ep. 4 S. 166, nach welchen er Attala zu seinem Nachfolger, Waldolenus zum Präpositus ernennt.

[2] C. 7 ist nicht in allen Handschriften enthalten; daß es zu dem übrigen Inhalt der regula monachor. nicht paßt, liegt auf der Hand; doch zweifele ich nicht, daß es columbanische Einrichtungen wiedergibt.

wagen selbst zu urteilen; tut er das Gute nach eigenem Ermessen, so wird es dadurch schon schlecht, denn der Mönch muß vor allem die stolze Freiheit meiden, und die wahre Demut lernen. Mag, was der Abt gebietet, ihm noch so zuwider sein, danach hat er nicht zu fragen; er kennt sein Vorbild, nach dem Beispiele des Herrn geziemt ihm immer das Wort: Nicht wie ich will, sondern wie du willst. Hierin findet Columba, was ihm das höchste Gut ist, Ruhe des Gewissens; wer das Gebotene tut, ist der Verantwortung ledig, auch wenn er unrecht gehandelt hat[1]. Analog ist die Stellung zu den irdischen Gütern. Wie das Gute schon in dem Nichtselbstwollen liegt, so liest man hier: die Nacktheit, die Verachtung des Besitzes ist die erste Stufe der Vollkommenheit. Da den Mönchen für Christus die Welt gekreuzigt ist, und sie der Welt, so sollen sie nichts Überflüssiges haben noch wollen; sie, die Tag für Tag dem Herrn Christus mit der Kreuze der Furcht nachfolgen, haben ihre Schätze im Himmel; auf Erden müssen sie sich begnügen mit dem Allernotwendigsten; für sie, die Nachahmer der Prophetenschüler, der Jünger Christi und der Apostel, ist die Lust am Besitz Aussatz, Verderben, Tod[2]. Ebenso verwerflich ist die Lust an dem eigenen Selbst, die Eitelkeit. Columba zieht dabei das Beispiel des Pharisäers und Zöllners an und es fällt das schärfste Licht auf seine ganze sittliche Anschauung, wenn er urteilt: das Gute des Pharisäers zerging, da es prahlerisch gelobt

---

[1] Ich stelle neben die Aussprüche Columbas einige Parallelen aus andern Regeln, um die Gleichheit der Gedanken und die Verschiedenheit der Fassung anschaulich zu machen: Caesar. Reg. 7: Operam non quam unusquisque voluerit, sed quae eis ordinata fuerit, faciant. 11: Arguente abbate aut praeposito aut quolibet seniore respondere penitus non praesumat. 18: Omne ministerium cum bona voluntate facite . . . quia satis alta merces erit illius qui voluntarie quam illius qui invitus facit quod iubetur. Aurel. reg. 23: Artificium discendum, aut quaelibet opera facienda non pro suo libito eligant, sed in arbitrio abbatis erit, quod utile prospexerit, imperandum. c. 38: Obedite praepositis vestris etc. Hebr. 13, 17, c. 38: Si quis pro qualibet culpa aut transgressione regulae increpatur aut disciplinam accipit, arguenti respondere non praesumat.

[2] Caesar. reg. 1: Vestimenta laica non ei mutentur, nisi antea de facultate sua chartas venditionis faciat, sicut dominus praecepit dicens: Si vis perfectus esse etc. . . . Quaecunque secum exhibuit, abbati tradat, nihil sibi reservet; et si aliquis de propinquis aliquid transmiserit, offerat abbati. Si ipsi est necessarium, ipso iubente habeat, si illi necesse non est, in commune redactum cui opus est tribuatur. Inhaltlich völlig übereinstimmend Aurel. reg. c. 3—4. Caes. Reg. c. 16: Victum et vestimenta abbas ministret. Quia sicut sancitum est, ut nihil proprium habeant, ita iustum est, ut omnes quae necessari fuerint a. s. abbate accipiant. Vgl. Aurel. reg. c. 54.

wurde, wie die Sünden des Zöllners verschwanden, indem er sich anklagte[1].

Weniger individuell gefärbt ist das, was die Regel über die Pflicht des Schweigens[2], über die Enthaltsamkeit in Essen und Trinken[3] und über die Keuschheit[4] sagt.

Man kann nicht behaupten, daß Columbas Regel neue Anschauungen über die Pflichten der Mönche enthielte; Gedanken, wie die von ihm ausgesprochenen kommen in allen Regeln vor. Neu ist nur die Energie, mit welcher die Forderung bis auf die Spitze getrieben ist[5]. Aber gerade das erklärt den Eindruck, den

---

[1] Reg. Caes. c. 19: Hoc certamen habete inter vos, qui alterum vincat per humilitatem, per charitatem. Schluß: Rogo vos, ut quantum estis securi de praeteritis, tantum sitis solliciti de futuris. Omnia enim crimina vel peccata cito ad nos revertuntur, si non quotidie bonis operibus expugnantur . . . Sunt aliqui . . negligentes et tepidi qui de solo christianitatis vocabulo gloriantur et putant, quod illis sufficiat vestem mutasse et religionis tantum habitum suscepisse, nescientes illud propheticum: Fili accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore (Eccl. 2, 1) Reg. Aurel. 40: Superbis, inobedientibus et iracundiam protrahentibus nunquam parcendum, donec corrigantur.

[2] Columb. reg. mon. c. 2: Exceptis utilitatibus ac necessariis opus est, ut taceatur. Caesar. reg. 8: Dum psallimus, nullus loqui praesumat. c. 9: Ad mensam dum manducant, nullus loquatur, sed unus legat quemcunque librum. Aurel. reg. c. 31: Dum psallitur, studeant sanctae animae vestrae non vagari animo, verum etiam nec operari aut loqui praesumant. c. 35: Nulli liceat cum alio secretius loqui aut sedere.

[3] Columb. reg. mon. 3: Cibus sit vilis et vespertinus monachorum satietatem fugiens et potus ebrietatem, ut et sustineat et non noceat: holera, legumina, farinae aquis mixtae, cum parvo pane paxemati. Caes. reg. 24: Pullos et carnes nunquam sani accipiant; infirmis quidquid necesse fuerit ministretur. Ebenso Aurel. reg. 51 mit dem Zusatze, daß Fische an Festtagen, oder wenn der Abt es sonst gestattet, erlaubt seien.

[4] Columb. reg. mon. 6: Castitas monachi in cogitationibus iudicatur Mtth. 5, 28. In den beiden anderen Regeln fehlen analoge Vorschriften: aber daß dieser Gedanke nichts Individuelles hat, ist überflüssig zu beweisen.

[5] Ich kann das herkömmliche Urteil über die Columba-Regel nicht teilen. Von Ebrards Begeisterung sehe ich ab. Rettberg, KG. D. II S. 680 hatte zwar ohne Zweifel Recht, wenn er sagte: Columban redet von den Pflichten der Mönche fast mehr anempfehlend als vorschreibend, schärft fast nur Grundsätze ein, über Armut und Entsagung, Schweigsamkeit, dürftige Kost, Vermeidung des eitlen Prahlens. Aber das für die Columba-Regel Charakteristische ist in diesen Worten nicht ausgesprochen. Das Urteil von O. Seebaß, Dissert. S. 6, der Geist, den diese einfachen Vorschriften atmen, bekunde jene tief innerliche Auffassung sittlicher Vollkommenheit, wie sie nur auf dem Boden christlichen Glaubens und durch Vertiefung in die

der irische Mönch in Frankreich machte; denn wer weiß nicht, daß die Energie des Gebotes die Menschen anzieht?

Doch Columba begnügte sich nicht mit der Energie des Gebotes; in dem zweiten Teile seiner Regel beweist er eine nirgend übertroffene Energie der Strafe: die kleinsten Verfehlungen gegen die mönchische Lebensordnung werden durch Schläge, durch Einschließung gezüchtigt: wer den Löffel ergreift, ohne das Kreuz darüber zu schlagen, wer die Lampe anzündet, ohne sie segnen zu lassen, wer mit den Zähnen den Abendmahlskelch berührt, oder beim Beginn der Psalmodie hustet, wer laut spricht, oder wer beim Essen etwas sagt, was nicht einem Bruder nötig ist, wer sich einem Vorwurf gegenüber entschuldigt, und nicht sofort sagt: Es ist meine Schuld, es reut mich, oder wer der Behauptung eines Bruders widerspricht, wer eine Frau ohne Zeugen oder einen Laien ohne Befehl anredet — sie alle werden mit sechs, fünfzig, hundert Schlägen gezüchtigt[1]. Es scheint hier ein ganz anderer Geist zu herrschen, als im ersten Teil; doch sieht man näher zu, so ist es nicht der Fall: das sittliche Ideal, das dort gezeigt und das hier erzwungen werden soll, ist das gleiche: ein Leben, in dem jeder Moment mit einer religiösen Übung begleitet ist: wie das Ein- und Ausgehen, so das Ergreifen des Löffels, das Anzünden der Lampe; ein Leben, in welchem widerspruchsloser Gehorsam herrscht, nichts ohne Befehl geschieht, jede Äußerung des eigenen Willens unterdrückt ist, und ein Leben, das nichts Unbedachtes, Unwillkürliches kennt, in dem die kleinste Bewegung bewacht wird von der Furcht, sich in ihr zu verfehlen: Bruch des eigenen Willens dem Gebote gegenüker und Stärkung der Willenskraft dem eigenen Ich gegenüber — dies beides sollte erzielt werden. In keiner der älteren Regeln ist dies letzte Ziel des Mönchtums so klar zur Aussage gekommen als bei Columba.

Columba war Abt; aber er war nicht der Mann, seine Tätigkeit auf zweihundert Mönche zu beschränken. Wenn er glaubte,

---

Schriftwahrheit gewonnen werden kann, scheint mir zu günstig. Sätze wie: Nihil audet per se iudicare, cuius officii est tantum obedire, oder: Quicunque semper interrogaverit, si servaverit, nunquam errabit, quia si alterius erraverit responsum, fides credentis et labor oboedientis non errabunt, neque mercede interrogati carebunt, c. 9, sind sittlich mindestens ebenso anstößig als die reichlich angeordneten Schläge der regula coenobialis; die Anschauung, daß die Taten des Pharisäers an sich gut waren, c. 5, ist dem Sinne des Evangeliums ebenso bestimmt entgegen, wie die höchst bezeichnende Einfügung des Wortes timoris in den Satz: Christum dominum cum timoris cruce cotidiani sequentes, c. 4.

[1] Regul. coenob. S. 220 ff.

er suche und erstrebe nichts anderes als Verborgenheit im Wasgauwalde[1], so täuschte er sich über sein eigenes Herz. Er war geschaffen, um tätig in die Dinge einzugreifen. Mit einem Reformator wird man ihn nicht vergleichen können; jede Reformation führt weiter, er aber brachte nichts Neues. Was er wollte, war, daß man Ernst mache mit dem, was man glaubte, bekannte und gelobte. Eher läßt er sich mit den alttestamentlichen Propheten zusammenstellen. Wenn die Seinen überzeugt waren, daß ihm die Gabe der Weissagung verliehen sei, so spricht sich darin dasselbe Gefühl aus[2]. Dieser Eindruck seiner Persönlichkeit war allgemein: weithin sprach man von dem irischen Mönche; bewundernd blickte das Volk zu ihm auf[3]; nicht wenige der Großen übergaben ihm ihre Kinder zur Erziehung[4], selbst am Hofe Brunichildes konnte man ihn nicht übersehen: die Königin und ihre Enkel traten in Beziehungen zu ihm[5]. Kleriker und Laien wandten sich an ihn, um ihm ihre Sünden zu bekennen und sich von ihm Buße für dieselben auflegen zu lassen. Er wurde als Gewissensrat von Männern in Anspruch genommen, von denen man alles eher als dies erwarten möchte. Simonistische Bischöfe, Geistliche, die sich in jüngeren Jahren fleischlich vergangen hatten, suchten ihn auf, begehrten bei ihm Rat, ob sie ihr Amt weiterführen, oder ob sie es niederlegen sollten[6].

Dadurch wurde er zu einer Tätigkeit geführt, die in jeder Hinsicht seinen Überzeugungen entsprach: er konnte dem fränkischen Volk das bringen, was ihm, wie er glaubte, vor allem

---

[1] Ep. 2 S. 162, vgl. S. 267 Anmerk. 4.

[2] Vit. Col. I, 20 S. 93; 22 S. 96; 24 S. 98. Vita Walar. 9 S. 163 f.

[3] Vit. Col. I, 18 S. 86: Creverat iam passim fama sancti viri in universas Galliae vel Germaniae provincias eratque omnium rumore laudabilis, cultu venerabilis.

[4] C. 10 S. 76: Ibi (in Fontaines) nobilium liberi undique concurrere nitebantur. Beispiele sind der dux Waldelenus, der das Gebiet um Besançon verwaltete, c. 14 S. 79, und Hagnerich, einer der Großen Theudeberts II. von Auster, c. 17 S. 85; 26 S. 99.

[5] C. 18 S. 86.

[6] Ep. 1 S. 158: De episcopis illis quid iudicas, interrogo, qui contra canones ordinantur, i. e. quaestu — simoniacos et Gildas auctor pestes scripsit — numquid cum illis communicandum est? Quia, quod gravius est, multi in hac provincia tales esse noscuntur. Aut de aliis qui in diaconatu violati postea ad episcoporum gradum eliguntur? Sunt enim, quorum in his novimus conscientias, et cum nostra parvitate id conferentes certum scire volebant, si sine periculo post hoc episcopi esse possint i. e. aut post gradum solidis emptum aut post in diaconatu adulterium absconsum.

fehlte: das Heilmittel der Buße[1]. Eine Reform der öffentlichen Kirchenzucht erstrebte er dabei, so viel wir sehen können, nicht zunächst: er hatte kein Amt in der fränkischen Kirche, er konnte niemand die Benediktion erteilen, die ihn unter die Büßer aufnahm[2]. Was er tat, lag auf einer anderen Linie.

Es war in der Kirche von lange her üblich, daß Bekümmerte und Gewissensbedrängte sich nicht nur seelsorgerlichen Rat erholten, sondern sich auch einem privaten Bußverfahren unterzogen. Besonders in den Klöstern gehörte es zu der Seelenpflege, welche die Mönchsvereine ihren Mitgliedern darboten, daß man riet und forderte, bei jeder Sünde und jedem Anstoß den Rat und die Zucht des geistlichen Führers zu erbitten. So hatte es schon Johannes Cassianus bestimmt[3], so forderte es auch Benedikt[4]. In Columbas Heimat, Irland, stand nun das ganze Volk unter der religiösen Leitung der Mönche: es ist verständlich, daß dort die klösterliche Satzung zur Gewohnheit des Volkes wurde. Was man anderwärts vornehmlich bei den Mönchen fand, wurde hier von den Gläubigen überhaupt geübt: das freiwillige Bekenntnis der Sünden, der Tatsünden sowohl wie der verborgenen Regungen des Herzens. So war es Sitte oder Gebot. Wer könnte hier zwischen beiden scheiden? Auch in Irland hatte der Sünder sich einer Bußzeit zu unterwerfen. Wieder ist es verständlich, daß die Häufigkeit der Pönitenzen zu einer festen Regelung derselben drängte. So entstanden die Bußbücher, Anweisungen zur Bestimmung der Bußfristen in den verschiedensten Fällen[5]. Diese Zustände illustriert das Buß-

---

[1] Vit. Col. I, 5 S. 71, s. o. S. 264.

[2] Daß er gelegentlich die Schranken seiner Stellung überschritt, ist nicht zu bezweifeln: den König Theuderich z. B. bedrohte er mit Exkommunikation, Vita I, 19 S. 88. Aber dergleichen entsprang aus der Heftigkeit seines Charakters.

[3] Instit. coen. IV, 9 S. 53 der Ausgabe von Petschenig: Instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori nec super earum iudicio quicquam suae discretioni committere.

[4] Reg. Bened. 4: Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere et seniori spiritali patefacere. Vgl. das Epitaphium des Abtes Präsidius Ven. Fort. Carm. IV, 14 v. 9 ff.:

Invitans instanter oves ad pascua regis
  Distribuit dulcem fratribus ore salem.
Nam quotiens monachus peccati est vulnere fixus,
  Missus ad artificem, certa medella fuit.
Ibat ad abbatem famulans sanctumque magistrum
  Discipulus humilis, qui fuit ante tumens.

[5] Über die Bußbücher handeln Wasserschleben, Die Bußordnungen der

buch des Vinniaus[1]. Es beginnt mit dem Satze: Wenn einer in seinem Herzen durch einen Gedanken sündigt und ihn sofort bereut, so schlage er an seine Brust, bitte von Gott Vergebung und leiste Satisfaktion, damit er gesund werde; im weiteren werden für die verschiedensten Sünden, Gedankensünden und Tatsünden, Bußzeiten bestimmt[2]. Das waren die Einrichtungen, an die Columba von Jugend auf gewöhnt war. Man begreift, daß er ihr Fehlen in der fränkischen Kirche bemerkte; sie kannte nichts Ähnliches[3]. Ist

---

abendländischen Kirche 1851 S. 4 ff. u. 101 ff. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, 2 Bde., 1883, v. 98.

[1] Wasserschleben S. 108; Schmitz I S. 502. Was den Verfasser anlangt, so wird die Frage, ob der ältere oder der jüngere Vinniaus das Bußbuch zusammengestellt hat, verschieden beantwortet. Wasserschleben dachte an den älteren, Seebass hat es, Z. f. KG. IV S. 437, sehr wahrscheinlich gemacht, daß der Abt und Bischof Finnian von Maghbile, also der jüngere, gest. 589, der Verfasser ist. Schmitz erklärte sich I S. 498 für denselben. Jetzt schreibt er II S. 113 das Bußbuch ohne Angabe von Gründen dem 8. Jahrh. zu.

[2] Vgl. c. 2: Si frequenter cogitaverit (die Sünde) et dubitet facere aut victor aut victus fuerit etc. c. 3: Si quis cogitaverit et voluit facere sed sua facultas prohibuit eum etc. c. 6: Si quis ad scandalum surrexerit et disposuit in corde suo proximum suum percutere aut occidere etc. c. 16: Si quis clericus concupiscit virginem aut feminam aliquam in animo suo, sed non dixit per labia, semel tantum concupivit etc. c. 17: Si autem perserveranter concupivit et non potuit etc. c. 29: Si quis clericus iracundus aut invidus aut detractatus aut tristis aut cupidus etc.

[3] Wasserschleben S. 53; Löning, D. KR. II S. 472. Schmitz I S. 202 ff. sucht dagegen zu beweisen, daß römische Bußbücher im fränkischen Reich Eingang und praktische Benutzung gefunden hätten. Der Beweis scheint mir völlig mißglückt. Weder die Existenz eines römischen Bußbuchs, noch die Einführung desselben im fränkischen Reich ist bewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht. Das erstere gibt Schmitz jetzt selbst zu, indem er seinen Kritikern den Vorwurf macht, sie hätten seine Ansicht über das Poenitent. Romanum falsch verstanden, Romanum sei keine ausschließlich örtliche Bezeichnung und eine autoritative Anerkennung der römischen Kirche habe er nicht in Anspruch genommen, II S. 39. Er hat dabei vergessen, daß er I S. 174 schrieb: „Die Ritualbücher sind auf unmittelbare Veranlassung und unter der Controle der Päpste und der römischen Kirche in Rom entstanden und beim Gottesdienst eingeführt worden. Die Entstehung eines Poenitentiale Romanum . wird man sich ebenfalls in Rom unter Aufsicht und Controle der Päpste und der römischen Kirche zu denken haben. Ein Rituale Romanum . . ist nicht denkbar, ohne wenigstens römischen Ursprung, römische Benützung und demzufolge auch entsprechende römische Bestätigung dafür in Anspruch zu nehmen; gleiches ist bei einem Poen. Rom. der Fall.“ Der Vorwurf, den Schmitz seinen Kritikern macht,

es zu verwundern, daß er in der neuen Umgebung den gewohnten Einrichtungen entsprechend handelte? Er drang bei denen, die sich seiner Leitung unterstellten, darauf, daß sie sich zum freiwilligen Sündenbekenntnis entschlossen und der Pönitenz unterzogen[1]; er gab Anweisung über die Bestimmung der Bußzeit. Indem er dies tat, machte er eine bis dahin unbekannte Einrichtung in der fränkischen Kirche heimisch. Darauf vor allem beruht die große Bedeutung, welche er für die Entwickelung des religiösen Lebens im beginnenden Mittelalter hat: er hat die Einführung der Beichte im späteren Sinne angebahnt. Was er hierfür tat, wirkte weit länger fort als das, was zur Förderung des Klosterwesens durch ihn geschah.

Man darf annehmen, daß er seine Anweisung schriftlich fixierte[2]. Vergleicht man nun sein Bußbuch mit seiner Cönobial-

---

ist also nur eine Maske für die Änderung einer früheren Behauptung, die allerdings ein paar Seiten nachher, als wäre nichts geschehen, von neuem auftritt, II S. 141. Als Entstehungszeit der Poen. Rom. bezeichnet Schmitz jetzt II S. 111 das achte Jahrhundert; Bd. I S. 182 hatte es geheißen: seit Beginn des 9. Jahrhunderts, und las man dann bis S. 204 (vgl. S. 221), so erfuhr man, daß man schon für das 7. Jahrhundert die Benützung eines römischen Bußbuchs in der fränkischen Kirche annehmen müsse, ja auf der nächsten Seite wurde man mit Hilfe der „fränkischen“ Synode von Epaon bis an den Anfang des 6. Jahrhunderts geführt. Man wird diese Annahmen als durch die neue Zeitbestimmung aufgegeben betrachten dürfen. Vielleicht überzeugt sich der Verfasser auch mit der Zeit, daß weder Avitus von Vienne ein fränkischer Bischof, noch die Synode von Epaon eine fränkische Synode war.

[1] Vgl. Vit. Col. I, 19 S. 89. C. besucht das Gefängnis, verbum Dei damnatis depromit, spondentque illi, si liberentur, emendaturos et de commissa noxa penitentiam acturos.

[2] Schmitz a. a. O. I S. 588 ff., II S. 146 ff.; Arch. f. kath. KR., 59. Bd., 1888, S. 209, 71. Bd. S. 436 ff. bestreitet, daß auf Columba überhaupt ein Bußbuch zurückgehe. So sicher es nun ist, daß der liber de poenitent. mensura M. Bibl. Bd. XII S. 21 ff.; Seebaß l. c. S. 441 in dieser Gestalt nicht von Columba verfaßt ist, so schießt doch Schmitz über das Ziel hinaus. Was das erstere anlangt, so besteht die Schrift aus vier Bestandteilen: das erste Stück umfaßt c. 1—8 (= A 1 ff. bei Seebaß) und enthält Bußbestimmungen für Gedanken- und Tatsünden; c. 2—5 haben Parallelen im Poenit. Vinniai. Mit der Formel Haec de causis casualibus, ceterum de minutis morum inconditorum, wird übergeleitet zum zweiten Stück c. 9—12. Während die ersten acht Kapitel sich auf Sünden zunächst der Laien (nur c. 3 enthält eine Bestimmung für Mönche) bezogen, handelt es sich in diesem Teile nur um Verfehlungen von Mönchen gegen die klösterliche Lebensordnung; eine Parallele bietet hier die Reg. coenob. des Columba, ohne daß jedoch die Strafbestimmungen sich decken. Das dritte Stück c. 13—37 (= B 1 ff. bei

regel, so ist der Unterschied augenfällig. Während letztere mönchische Heiligkeit zu erzwingen sucht, fordert das erstere christliche Ehrbarkeit, während jene zum großen Teil eingebildete Fehler bestraft, richtet sich dieses gegen wirkliche Sünden. Und zwar sind es gerade diejenigen, welche in dieser Zeit im Schwange gingen: die Gewalttätigkeit der Geistlichen und Laien, die sofort bereit waren, das Schwert zu ziehen und den Gegner niederzu-

---

Seebaß) beginnt mit einer Einleitung, die durchaus nicht den Eindruck macht, als ob ihr schon zwei Teile des Buchs vorhergegangen wären; es gibt eingehende Bestimmungen über die Buße zuerst der Kleriker, dann der Laien. Und zwar werden zum Teile dieselben Sünden besprochen wie in c. 1—8; die Strafsätze aber sind verschieden: der Mönch, der sich fleischlich vergeht, soll nach c. 3 drei bezw. sieben, nach c. 16 (B 4) fünf Jahre Buße tun. Entweihung der Hostie wird c. 6 mit vierzig, c. 24 (B 12) mit dreimal 40 Tagen Buße belegt. Völlig verschieden behandelt sind Körperverletzungen c. 5 und c. 21 (B 9); vgl. auch c. 7 und 22 (B. 10). Auf Grund dessen muß man annehmen, daß c. 1—8 und 13—37 verschiedene Verfasser haben und nach der Hand durch einen ungeschickten Abschreiber verbunden wurden. Gemeinsam ist beiden, wie das Verhältnis zum Poenit. Vinniai beweist, der irische Ursprung. Löst man c. 1—8 von dem Kern des Poenit. Columb. ab, so fällt damit auch das Band hinweg, das 9—12 mit demselben verband. Anders urteilt Seebaß, Z. f. KG. XVIII S. 68. Aber ich glaube nicht, daß seine Bemerkungen die zwischen A u. B. bestehenden Verschiedenheiten erklärt haben. Wie c. 9—12, so gehören meines Erachtens auch c. 35—42 (B 26 ff.) nicht mit 13—37 zusammen; sie gehören überhaupt nicht in ein Bußbuch, sondern bilden den Bestandteil einer Klosterregel, die einen ähnlich herben Charakter trug wie die Columbas, ohne sich doch mit ihr so nahe zu berühren wie c. 9—12. Es kann nun nur die Frage sein, ob c. 1—8 ein Bruchstück des Bußbuchs Columbas oder c. 13—37 dies selbst ist. Bei c. 1—8 fehlen, abgesehen von der Berührung mit dem Poenit. Vinniai, alle Anhaltspunkte zu einem Urteile. Nicht so bei c. 13—37. Parallelen zu dem Poenit. Vinniai finden sich hier ebenso wie dort, ausdrücklich sagt auch die Vorrede, daß die Bestimmungen getroffen seien iuxta seniorum traditiones et iuxta nostram ex parte intelligentiam. Die Erwähnung des Wehrgelds (B 1 u. 13) dagegen weist auf germanisches Gebiet: wir haben es mit einem von einem Kelten in germanischer Umgebung verfaßten Pönitentiale zu tun. Die Erwähnung heidnischer Heiligtümer und Opfermahlzeiten (B 24) nötigt, den Verfasser an der Grenze des rein germanischen Gebietes zu suchen. Liest man nun B 25 neben den Heiden die Bonosiaci erwähnt und vergleicht man damit den 5. u. 16. Kan. der Synode von Clichi 626 oder 627, wo ebenfalls das Verhalten zu den Bonosiaci und den Heiden geregelt wird, so gewinnt die Annahme hohe Wahrscheinlichkeit, daß das fragliche Bußbuch dem fränkischen Reich und der Zeit um 600 angehört. Nimmt man endlich Vita Col. II, 8 S. 121 hinzu: Reversus venerabilis vir Eustasius ad Luxovium, magistri praeceptum implere parat, ut gentes quae vicinae erant, fidei pabolo alerentur. Pro-

stoßen[1], die Fleischessünden, von denen diese Bußbestimmungen ein womöglich noch dunkleres Bild geben als die Schilderungen der Zeitgenossen[2], die Unsicherheit des Eides[3] und des Besitzes[4], die Unmäßigkeit in Speise und Trank[5], die Gleichgiltigkeit gegen Teilnahme an heidnischen Gebräuchen[6]. Ein paarmal streift die Buß-

---

gressus ergo Warasquos praedicat, quorum alii idololatriis cultibus dediti, alii Fotini vel Bonosi errore maculati erant, so ist man direkt auf die Gegend von Luxeuil als die Heimat des Poenit. gewiesen; denn dort wohnten die Warasci, s. Vita Salabergae 7. Steht dies fest, so ist die Frage, ob Columba selbst es geschrieben hat, oder ob es von einem seiner Schüler aufgezeichnet wurde, von untergeordneter Bedeutung. Doch läßt sich kein Grund absehen, warum er es nicht getan haben sollte. Er kannte Vinniaus; vgl. ep. I S. 159: Vennianus auctor Gildam de his interrogavit; er kannte auch sein Bußbuch; vgl. ep. I a. a. O.: In ihrem Gewissen beängstigte Bischöfe wollen wissen, ob sie ihr Amt behalten dürfen aut post gradum solidis emptum aut post in diaconatu adulterium absconsum, tamen — dico cum clientelis — adulterium; quod apud nostros magistros non minoris censetur esse facinoris, und Poenit. Vinniai c. 11: Si in consuetudine multo tempore peccati fuerat et in nocentiam hominum non venerat, tribus annis poeniteat cum pane et aqua et officium clericatus amittat et aliis tribus abstineat se a vino et carnibus, quia non minus peccare coram Deo quam hominibus. Was Schmitz gegen die Abfassung durch Columba einwendet, hat wenig Gewicht, vgl. die treffende Kritik von Seebaß, Z. f. KG. XIV S. 430 ff.

[1] B 1: Si quis clericus homicidium fecerit et proximum suum occiderit etc. B 9: Si quis clericus per rixam proximum suum percusserit et sanguinem fuderit etc., ebenso von den Laien; B 13 und 21.

[2] B 2: Si quis ruina maxima ceciderit et filium generit etc. B 3: Si quis fornicaverit sicut sodomitae fecerunt etc. B 4: Si quis fornicaverit quidem cum mulieribus sed non filium generaverit etc. B 10: Si quis per se ipsum fornicaverit aut cum iumento etc. Von den Sünden der Laien B 14 ff.

[3] B 5 u. 20. Hier wird unterschieden: Si per cupiditatem hoc fecerit, und: Si mortis timore hoc fecerit.

[4] D 7: Si quis clericus furtum fecerit, i. e. bovem aut aequum aut ovem aut aliquod animal proximi sui furatus fuerit, si semel aut bis fecit, etc. Si hoc consuevit etc. B 19.

[5] B 12: Si quis sacrificium perdiderit, anno poeniteat, si per ebrietatem aut voracitatem illud evomuerit etc. B 22.

[6] B 24: Si quis laicus manducaverit aut biberit iuxta fana, si per ignorantiam fecerit, promittat deinceps quod nunquam reiteret et quadraginta diebus in pane et aqua peniteat. Si vero per contemptum hoc fecerit, i. e. postquam sacerdos illi praedicavit, quod sacrilegium hoc erat, et postea mensae daemoniorum communicaverit, si gulae tantum vitio hoc fecerit aut repetuerit, tribus quadragesimis in pane et aqua peniteat; si vero cultu

ordnung Columbas an das Gebiet der Gedankensünden[1], dabei wohl geleitet durch den evangelischen Ausspruch, Matth. 5, 28; im allgemeinen jedoch ist sie in diesem Punkte sehr zurückhaltend. Für die einzelnen Sünden wird eine je nach ihrer Schwere verschieden lange Bußzeit bestimmt und dieselbe wohl noch verschärft durch sonderliche Fasten und Almosengeben[2], durch Verbannung aus der Heimat[3] oder durch Eintritt in ein Kloster[4].

Was Columba tat, geschah nicht, um die Autorität der Bischöfe und Priester zu erschüttern oder bei Seite zu schieben. Sein Bußbuch setzt überall voraus, daß die Buße von der Aufnahme unter die Pönitenten an bis zur Rekonziliation unter der Leitung der kirchlichen Autorität steht[5]. Um so leichter war es, daß seine Bestrebungen die Billigung des fränkischen Episkopats fanden. Schon die Synode von Chalon s. S., die um die Mitte des siebenten Jahrhunderts abgehalten wurde[6], erklärte die Buße für ein Heilmittel für die Seele und nützlich für jedermann; der gesamte Episkopat stimme darin überein, daß die Priester den Bußfertigen nach Ablegung der Beichte eine Pönitenz auflegen sollten. Der Beschluß ist der erste Schritt zur offiziellen Anerkennung der Beichtpflicht in der Kirche.

Die Einführung der Beichte war nicht in jeder Hinsicht ein Fortschritt gegenüber der altkirchlichen Bußzucht. Schließlich führte sie auch zu tiefer Schädigung des religiösen Lebens. Allein nicht selten ist das, was zuletzt verderblich wird, wenigstens für den Augenblick nützlich. Erwägt man die Schäden, an welchen die öffentliche Sittlichkeit unter dem fränkischen Volk im sechsten Jahrhundert krankte, so ist kaum ein Zweifel möglich, daß die beichtväterliche Behandlung der Sünden nach irischem Vorbilde

---

daemonum aut honore simulacrorum hoc fecerit, tribus annis peniteat. Zu vergleichen sind die Bestimmungen gegen Zauberei B 6, wobei bemerkenswert ist, daß eine Strafverordnung für Zauberei der Laien fehlt, und wider den Verkehr mit den Bonosiaci B 25.

[1] B 11 u. 23; doch handelt es sich beide Male nicht nur um Gedanken, sondern um den mißlungenen Versuch der Unzucht.

[2] B 19 (Diebstahl) u. 20 (Meineid).

[3] B 1 u. 13 (Mord) u. 20 (Meineid).

[4] B 20 (Meineid).

[5] Beichte B 23: Confiteatur sacerdoti; Aufnahme unter die Pönitenten B 18: Tempus poenitentiae illis traditae a sacerdotibus; Rekonciliation B 2: Sacerdotis iudicio iungatur altario; ebenso 13; 15: Sacerdos oret pro illo et sic iungatur altario; 25: Ita post manus impositionem catholici episcopi altario iungantur.

[6] Can. 8 M.G. Conc. I S. 210.

segensreich war. Hier wurde der Kampf gegen die Herrschaft der Unsittlichkeit energisch begonnen. Nur eine so mächtige, die Gemüter beherrschende Persönlichkeit wie Columba vermochte dies mit Aussicht auf Erfolg zu unternehmen. Aber konnte der Gegensatz ausbleiben?

Columba war ein Mann, der zum Widerspruch reizte. Er war heftig: er, der den Mönchen mit so großer Strenge verbot, sich auch nur zu entschuldigen, war sich bewußt, daß er eine von der seinen abweichende Ansicht nicht ertrug, ohne aufzubrausen[1]. Er war rücksichtslos: ohne die rechtlichen Bestimmungen zu beachten, die im fränkischen Reiche galten, gründete er seine Klöster; er leitete sie im Widerspruch mit denselben. Er war schroff und hart: seine Mönche unterwarf er einer Zucht, deren Strenge auf dem Kontinent beispiellos war. Er war unbedenklich, neue und eigene Wege zu gehen: ohne dazu legitimiert zu sein, erteilte er Anweisung zur priesterlichen Zuchtübung, wie man sie bisher nicht gewohnt war. An gewissen Eigenheiten seiner väterlichen Kirche hielt er mit eigensinniger Zähigkeit fest.

Hierdurch stieß er nun mit dem fränkischen Episkopat zusammen[2]. Es handelte sich um die Berechnung des Osterfestes. Die fränkische Kirche hatte einige Jahrzehnte vorher auf der vierten Synode von Orléans die Einheit in der Feier desselben hergestellt, indem sie beschloß, daß man überall der Berechnung des Victorius folgen solle[3]. In Irland wußte man von Victorius nichts: man berechnete Ostern nach dem alten 84jährigen Cyklus, und glaubte sich dafür auf eine alte Autorität, den gelehrten Anatolius, berufen zu können[4]. Das einfachste wäre gewesen, wenn Columba sich an die Osterfeier des Landes angeschlossen hätte, in dem er lebte. Das tat er jedoch nicht; in seinen Klöstern feierte man das Osterfest nach der Gewohnheit der irischen Kirche. Und nicht genug daran; er donnerte gegen die fränkische Sitte, seine Absicht war,

---

[1] Columba schreibt an die fränkischen Bischöfe: Ego ad vos ire non ausus sum, ne forte contenderem praesens contra apostoli dictum dicentis: Noli verbis contendere, ep. 2 S. 162.

[2] Jonas von Bobbio verschweigt den Zusammenstoß zwischen Columba und den fränkischen Bischöfen. Um so anschaulicher ist das Bild, welches die Briefe Columbas geben. In Betracht kommen ep. 1 an Gregor d. Gr., ep. 2 an die fränkischen Bischöfe, ep. 3 an einen nicht genannten Papst.

[3] Can. 1: Placuit deo propitio, ut sanctum Pascha secundum laterculum Victori ab omnibus sacerdotibus uno tempore celebretur. Vgl. zur Sache Krusch, N.A. IX S. 122 ff.

[4] Vgl. über den falschen Anatolius Krusch a. a. O. S. 144 f. u. Studien z. Chronologie, 1880, S. 311.

sie überhaupt zu beseitigen, und er meinte durch die gewichtigsten Gründe dazu verpflichtet zu sein: es sei unchristlich, das Osterfest später als am zwanzigsten Tage nach dem Neumond zu feiern: denn nach der hl. Schrift dürfe das Passah nur zwischen dem vierzehnten und zwanzigsten Tage nach dem Neumonde begangen werden; auch sei es Frevel, das Auferstehungsfest des Herrn in einer Zeit zu feiern, in welcher die Finsternis stärker sei als das Licht: das aber sei nach dem zwanzigsten Tage der Fall, da der Mond dann erst nach Mitternacht aufgehe[1]; vor allem sei es unrecht, von der Berechnung des Anatolius abzuweichen, der das Zeugnis des Altertums, des Eusebius und des Hieronymus für sich habe[2], während Victorius den keltischen Meistern, den alten irischen Weisen und gelehrten Kalendermachern einfach lächerlich erscheine[3]. Das waren Gründe, über deren Gewicht sich streiten ließ, die aber als unanfechtbar vorgetragen wurden. Unmöglich konnten die fränkischen Bischöfe solche Angriffe auf eine Gewohnheit ihrer Kirche ruhig hinnehmen: die kaum hergestellte Einheit in der Feier des Osterfestes wurde dadurch wieder erschüttert. Als Columba im Jahre 600 Ostern an einem anderen Tage feierte als die fränkische Kirche, zogen sie ihn zur Verantwortung; er verfaßte damals eine Rechtfertigungsschrift, in welcher er sich auf die einhellige Übung der abendländischen, d. h. keltischen Kirche berief[4]. Jedoch hielt er seine Schrift zurück: er zog es vor, sich an den Legaten Gregors des Gr., Candidus, zu wenden: er hoffte offenbar auf dessen Zustimmung und meinte, auf sie gestützt den Widerspruch der fränkischen Bischöfe überwinden zu können. Allein Candidus er-

---

[1] Ep. 1 S. 157: Qua ratione utraque stare possunt, ut sc. resurrectio Domini ante suam celebretur passionem, quod vel putari absurdum est; aut septem dies, Domini iussione in lege sanciti, in quibus tantum legitime Phase Domini comedi mandatum est, qui a XIV luna usque ad XX numerandi sunt, contra ius fasque transcendantur? Luna enim XXI aut XXII extra ius lucis est, utpote post medium noctis tunc temporis exorta, et tenebris lucem superantibus, lucis solemnitas nefas est, ut aiunt, agi.

[2] Ib. S. 156: Non latet enim efficaciam tuam, quantum Anatolius, mirae doctrinae vir, ut s. ait Hieronymus, cuius Eusebius Caesariensis episcopus in ecclesiastica excerpta inseruit historia, et s. Hieronymus in suo hoc idem de Pascha opus collaudavit catalogo, de hac lunae aetate vituperando disputet.

[3] Ib. S. 157: Scias namque nostris magistris et Hibernicis antiquis philosophis et sapientissimis componendi calculi computariis Victorium non fuisse receptum, sed magis risu vel venia dignum quam auctoritate.

[4] Ep. 2 S. 162: Omnes enim ecclesiae totius occidentis, sicut in tomo responsionis meae, quem vobis nunc misi, licet ante triennium scriptum, indicavi, non respiciunt, fieri debere resurrectionem ante passionem.

klärte, ohne auf das Sachliche des Streites einzugehen, eine Änderung der vorlängst bestehenden fränkischen Übung für unzulässig[1]. Darauf appellierte Columba an den Papst: er forderte, daß Gregor den verkehrten fränkischen Brauch abstelle[2]. Eine gegenteilige Entscheidung suchte er, soviel an ihm lag, unmöglich zu machen; er scheute sich nicht, die Möglichkeit eines Schismas der keltischen Kirche von ferne zu zeigen[3]. Dem Briefe folgten einige Denkschriften zur Begründung der irischen Osterberechnung[4].

Während Columba die Entscheidung bei einer über den Bischöfen stehenden Instanz suchte[5], handelten auch die letzteren:

---

[1] Ep. 1 S. 160: Si ut audivi a. s. Candido tuo, hoc respondere volueris, temporis antiquitate roborata mutari non posse, manifeste antiquus error est.

[2] Ib. S. 156: Quid dicis de Pascha XXI aut XXII lunae, quod iam, tui tamen pace dictum sit, non esse Pascha, nimirum tenebrosum, a multis comprobatur computariis? . . Miror, fateor, a te hunc Galliae errorem acsi scismaticum iam diu non fuisse rasum.

[3] Ib. S. 158: Tuum itaque, aut excusa aut damna Victorium, sciens si illum laudaveris, inter te et supra dictum Hieronymum fidei futurum fore negotium, qui nimirum Anatolium laudavit huic contrarium: itaque qui unum secutus fuerit, alterum recipere non poterit. Tua itaque consideret vigilantia, ut in fide duorum supradictorum auctorum, sibi invicem contrariorum, probanda, nulla sit inter te et Hieronymum in sententia promenda dissonantia; ne nobis undique sint angustiae, ut aut tibi aut illi consentiamus. Parce in his infirmis, ne scandalum diversitatis ostendas. Simpliciter enim ego tibi confiteor, quod contra s. Hieronymi auctoritatem veniens apud occidentis ecclesias hereticus seu respuendus erit, quicumque ille fuerit: illi enim per omnia indubitatam in scripturis divinis accomodant fidem.

[4] Ep. 2 S. 162: Quod quidem illi (s. Occidentales) sentiunt de Pascha, sancto papae per tres tomos innotui. Vgl. ep. 3 S. 164, wo von einer zweimaligen, jedesmal vergeblichen Sendung an Gregor die Rede ist.

[5] Welche Stellung Columba dem Papste zuwies, kann nach dem Angeführten nicht zweifelhaft sein: er erkannte tatsächlich durch seine Appellation, und ausdrücklich (s. oben Anm. 2) das Recht des Papstes an, Bestimmungen über Angelegenheiten der fränkischen Kirche zu treffen, die nicht nur moralisch, sondern rechtlich bindende Kraft hatten (vgl. auch ep. 3 unten S. 284 Anm. 1). Wie weit er dabei ging, erhellt sehr augenfällig daraus, daß er dieselbe Schriftstelle (Deuter. 32, 7), welche ihm für das Verhältnis des Abtes zu den Mönchen maßgebend war (vgl. Reg. mon. 9 S. 384), auf den Papst anwandte (ep. 1 S. 156). Daß von Seiten der fränkischen Kirche ein solches Recht des Papstes nicht zugestanden wurde, ist bekannt.. Columba zeigte sich hier sicherlich nicht als Sprecher einer „romfreien“ Kirche. An dieser Tatsache ändern natürlich die vielen freimütigen Worte nichts, die er Gregor wie Bonifaz IV. gegenüber spricht;

sie beriefen im Jahr 602 oder 603 eine Synode und luden ihn vor dieselbe[1]. Ihre Absicht war, ihn zur Annahme der gallischen Osterberechnung zu nötigen; er war überzeugt, daß sie seinen Aufenthalt nicht länger dulden würden, wenn er sich nicht fügte[2]. Große Hoffnung, auf einer Synode etwas zu erzielen, konnte er nicht haben; in einem an die Bischöfe gerichteten Brief lehnte er deshalb ab zu erscheinen[3]; zugleich aber ließ er die Forderung fallen, daß die fränkische Kirche zur Berechnung des Anatolius zurückkehre; er beschränkte sich auf das Verlangen, daß er und die Seinen Ostern nach irischem Brauche sollten begehen dürfen[4]. Darin lag ein großes Entgegenkommen von seiner Seite. Hierdurch, sowie durch die ernste und eindringliche Weise, in der er sprach, durch den treffenden Hinweis auf die Einheit des Glaubens und der Hoffnung[5], wohl auch durch den Wunsch, eine Einmischung Gregors ferne zu halten, wurden die Bischöfe bestimmt, Columba zu willfahren[6]:

---

ebensowenig der Umstand, daß er voraussetzt, der Papst könne möglicherweise eine irrige Entscheidung treffen, und daß er dann sich zum Widerspruch gegen den Papst verpflichtet hält.

[1] Ep. 2 S. 160. Wahrscheinlich die Synode von Chalon s. S., M.G. Conc. I S. 178; vgl. Gundlach N.A. XV S. 510.

[2] Ib. S. 163: Si ex Deo est, ut me hinc, de loco deserti, quem pro Domino meo Jesu Christo de transmare expetivi, propellatis, etc. Ob Columbas Argwohn begründet war, läßt sich nicht beurteilen.

[3] Ib. S. 162, s. S. 279 Anm. 1.

[4] Ib.: Quia huius diversitatis auctor non sum ac pro Christo salvatore, communi domino ac Deo nostro, in has terras peregrinus processerim, deprecor vos . . ut mihi liceat . . in his silvis silere et vivere . . sicut usque nunc licuit nobis inter vos vixisse. S. 162 f.: Vos eligite ipsi, quem (Anatolius oder Victorius) sequi malitis et cui melius credatis . . Absit, ut ego contra vos contendam congrediendum, ut gaudeant inimici nostri de nostra Christianorum contentione . . Absit sane, absit; alioquin aliter inter nos potest convenire, ut aut unusquisque, in quo vocatus est, in eo permaneat apud Deum, si utraque bona est traditio; aut cum pace et humilitate sine ulla contentione libri legantur utrique, et quae plus veteri et novo testamento concordant, sine ullius invidia serventur.

[5] Ib. S. 162: Capiat nos simul Gallia, quos capiet regnum coelorum, si boni simus meriti. Unum enim regnum habemus promissum, et unam spem vocationis in Christo. S. 164: Unius sumus corporis commembra, sive Galli, sive Britanni, sive Iberi, sive quaeque gentes.

[6] Die persönlichen Beziehungen, in denen Columba zu einzelnen Bischöfen stand, mögen mitgewirkt haben. Als er den Brief an die Bischöfe schrieb, hatte er vor, dem fränkischen Bischof Arigius in einer eigenen Schrift seine Überzeugung darzulegen, S. 162. Gemeint ist wahrscheinlich Arigius von Gap, einer der Vertrauensmänner Gregors d. Gr., vgl. ep. IX, 219 J.-W. Nr. 1748 u. XI, 42 J.-W. Nr. 1832. Nach Gams S. 552 starb er 604.

so lange er in Luxeuil blieb, hat er Ostern nach der Berechnung des Anatolius begangen[1].

Ungefähr ein Jahrzehnt lang konnte Columba ungehindert seine Wirksamkeit fortsetzen. Dann erhob sich ein neuer Sturm gegen ihn und ihm ist er erlegen.

Seine sittlichen Überzeugungen stießen zusammen mit den Herrschgelüsten Brunichildes. Es wurde erwähnt, daß sie nach ihrer Vertreibung aus Auster in Burgund Aufnahme fand. Ihr Enkel Theuderich war nicht unempfänglich für den Eindruck der mächtigen Persönlichkeit des keltischen Mönches[2]; aber er war ein Jüngling, verkommen in Ausschweifungen. Es ist der schlimmste Vorwurf, der gegen Brunichilde erhoben wird, daß sie die Lasterhaftigkeit ihres Enkels förderte, weil sie glaubte, dann die Zügel der Herrschaft um so sicherer in der Hand zu halten[3]. Im Jahre 607 hatte Theuderich die gotische Königstochter Eremberga geheiratet: nun schien die Zucht an den sittenlosen burgundischen Hof zurückzukehren. Aber schon im nächsten Jahr verstieß der König seine Gemahlin[4]: das alte Treiben begann von neuem. Während Brunichilde ihren Enkel gegen seine Gemahlin erregte, trat Columba für das gekränkte Recht in die Schranken: ihm galt Eremberga nach wie vor als Gemahlin Theuderichs[5]: er forderte, daß der König ein neues Leben beginne; weigere er sich, so drohte er mit dem Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft[6].

Bei dem Charakter der Königin und des Mönches war ein offener Bruch unvermeidlich; Columba tat nichts ihn zu verhindern, im Gegenteil, er setzte etwas darein, Brunichilde zu kränken: als

---

[1] Die Tatsache, daß in Luxeuil Ostern nach der irischen Berechnung gefeiert wurde, ergibt sich aus der Erneuerung des Streites im J. 609 oder 610, vgl. ep. 3, vorausgesetzt, daß sie der letzten Periode des Streites angehört, und ep. 4 S. 167.

[2] Das behauptet wenigstens Jonas c. 18 S. 86.

[3] Jonas a. a. O.

[4] Fredeg. chron. IV, 30.

[5] Jonas erwähnt Eremberga nicht; aber wenn er sagt: Coepit vir Dei eum increpare, quur concubinarum adulteriis misceretur et non potius legitimi coniugii solamina frueretur, ut regalis prolis ex honorabiliem reginam prodiret, und: Verebatur (Brunichildis), ne si abiectis concubinis reginam aulae praefecisset, dignitates atque honoris suae modum amputasset, so ist klar, daß er die von Fredegar berichteten Ereignisse voraussetzt.

[6] Jonas c. 19 S. 88: Quae audita — daß Theuderich seine ehebrecherischen Verhältnisse fortsetze — Columbanus litteras ad eum verberibus plenas direxit, comminaturque excommunicationem, si emendare dilatando non vellet.

er einmal an den Hof kam, forderte sie ihn auf, die Kinder Theuderichs zu segnen. Das war Sitte, Columba ist ihr in vielen Häusern fränkischer Großen nachgekommen; hier weigerte er sich: niemals würden diese Kinder das Zepter tragen; sie seien Hurenkinder. Ein anderes Mal wies er die Mahlzeit, die man ihm bot, mit dem Spruche zurück: die Geschenke der Gottlosen verwirft der Höchste (Sir. 34, 23); er zerschlug den Becher, in welchem man ihm den Wein darreichte.

Konnte die Königin das geduldig ertragen? Sie suchte sich seiner zu entledigen. Um ihren Zweck zu erreichen, regte sie die Antipathien der Franken gegen den Fremden auf: die Osterfrage hatte Jahre lang geruht, jetzt wurden die Bischöfe wieder darauf aufmerksam, daß Columba Ostern nicht mit der fränkischen Kirche feierte. Er mußte sich von neuem rechtfertigen; wieder sah er sich genötigt, einen Rückhalt an Rom zu suchen [1]. Auch gegen seine Klostereinrichtungen erhob sich jetzt Widerspruch [2]. Hier gab sich der junge König zum Werkzeug der Gegner Columbas her: er forderte, daß gewisse Eigentümlichkeiten der columbanischen Klöster abgetan würden: besonders an der schroffen Ausschließung der Laien aus dem Kloster nahm er Anstoß. In Luxeuil kam es zu einer heftigen Szene zwischen ihm und dem Abt. Er machte zur Bedingung jeder weiteren Unterstützung, daß Columba auf die sonderlichen Einrichtungen seiner Klöster verzichte. Columba blieb fest; er drohte: Bist du gekommen, die Klöster der Knechte Gottes zu zerstören und ihre Disziplin zu verderben, so wirst du bald er-

---

[1] Jonas verschweigt in seinem verhältnismäßig eingehenden Bericht über diese Ereignisse, daß auch hier die Osterfrage zur Sprache kam. Daß es der Fall war, ergibt sich aus ep. 3; als Columba nach Rom schrieb, hatte er bereits den fränkischen Bischöfen gegenüber sich schriftlich, aber erfolglos verantwortet, er schreibt nun: Vestrae maturae punctum auctoritatis postulamus, ut cum iudicio inter istos possimus vivere cum ecclesiasticae pace unitatis, und beruft sich dafür passend auf den bekannten Vorgang zwischen Anicet und Polykarp. Auch in dem Brief an seine Mönche, ep. 4 S. 167, beschäftigt er sich mit der Osterfrage: Timeo ne et illic propter Pascha sit discordia, ne forte, diabolo insidiante, vos alienare velint, si cum eis pacem non teneatis; infirmius enim nunc sine me ibi stare videmini. Daß Jonas die ganze Osterfrage mit Schweigen übergeht, hat wahrscheinlich seinen Grund darin, daß nach Columbas Vertreibung Luxeuil sich zum Anschluß an die fränkische Übung entschloß. Jonas wollte den Zwiespalt über diese Sache in Vergessenheit bringen.

[2] Dies stellt Jonas in den Vordergrund: Episcopus sollicitare (Brunichildis) aggressa, et de eius religione detrahendo et statum regulae quam suis custodiendam monachis indederat macularet, I, 19 S. 88.

fahren, daß dein Reich stürzen, daß dein ganzer Stamm ausgerottet werden wird. Der König hatte während dessen das Refektorium bereits betreten: nun wich er zurück, aber zürnend fuhr er Columba an: Du hoffst die Märtyrerkrone durch mich zu erlangen; ich bin nicht so wahnsinnig, ein solches Verbrechen zu begehen. Zugleich forderte er ihn auf, dahin zurückzukehren, woher er gekommen sei. Dem stimmten seine Begleiter laut zu: man könne einen Menschen nicht dulden, der mit niemand Gemeinschaft haben wolle. Columba aber erklärte, er werde das Kloster nicht verlassen, man entferne ihn denn mit Gewalt.

Er wurde zunächst nach Besançon geführt; dort sollte er einen weiteren Beschluß des Königs erwarten. Aber ihm lag wenig an dem Gebot des Königs; nach kurzer Zeit brach er den Bann und kehrte eigenmächtig nach Luxeuil zurück. Das gab den Ausschlag; Theuderich entschloß sich wirklich, ihn und die übrigen Kelten zur Rückkehr nach Irland zu nötigen. Man brachte ihn im Jahr 610 nach Nantes, wo er sich einschiffen sollte: aber er benützte die Gelegenheit zur Flucht, die man ihm darbot, und eilte zu Chlothachar II.[1].

Von Nantes aus richtete er einen Brief an die Mönche von Luxeuil, um Bestimmungen über seinen Nachfolger zu treffen; er mahnte die Seinen zur Beständigkeit in der Verfolgung, welche über sie gekommen sei, zur Einigkeit und zum Gehorsam gegen den neuen Abt. Der ganze Brief ist durchdrungen von dem Gefühle getäuschter Hoffnungen und mißlungener Pläne. Es ist begreiflich, daß Columba in dieser Stimmung das Land verließ, in welchem er ein Vierteljahrhundert gearbeitet hatte. Aber tatsächlich täuschte er sich: es ist eine viel tiefere Wirkung von ihm ausgegangen, als er dachte.

Ermöglicht war dies dadurch, daß kurz nach der Flucht Columbas Chlothachar II. Burgund und Auster mit seinem Reiche vereinigte. Dadurch war jede Gefahr für den Fortbestand Luxeuils beseitigt. Allerdings wurden die Anordnungen Columbas in bezug auf das Kloster nicht ausgeführt[2]. Statt des von ihm zu seinem

---

[1] So erzählt Columba selbst ep. 4 S. 169: Nunc mihi scribenti nuncius supervenit, narrans mihi navem parari, qua invitus vehar in meam regionem; sed si fugero, nullus vetat custos; nam hoc videntur velle, ut ego fugiam. Es ist charakteristisch für die Geschichtschreibung dieser Zeit, daß Jonas, der die Flucht von Nantes ebenfalls erzählt, I, 23 S. 97 f., dieselbe nicht ohne Zuhilfenahme eines Wunders geschehen läßt.

[2] Ep. 4 S. 166: Omnes . . . sint cum vero sequace meo Attala . . . Waldelenus sit praepositus. Daß Attala aus einem burgundischen Geschlecht

Nachfolger bestimmten Burgunders Attala treffen wir als zweiten Abt von Luxeuil Eustasius, einen Neffen des Bischofs Mietius von Langres[1]. Daß man statt des von Columba gewählten Mannes den Verwandten eines Bischofs an die Spitze des Klosters stellte, war sicher nicht grundlos: man hatte dabei wohl die Absicht, ferneren Widerspruch gegen die bischöfliche Autorität und die Sitten der fränkischen Kirche abzuschneiden. Eustasius fügte sich auch insoweit, daß er die irische Osterberechnung aufgab[2], im übrigen aber hielt er an den Einrichtungen seines treu verehrten Meisters — er hatte ihn bei seiner Vertreibung begleitet[3] — fest, und die Bischöfe haben ihn hierbei nicht gehindert. Das beweist

stammte, sagt vit. Col. II, 1 S. 113; hier erfährt man zugleich, daß er bei Arigius von Gap (an A. v. Lyon zu denken, ist chronologisch unmöglich) und in Lerinum seine erste Bildung erhielt, ehe er nach Luxeuil kam. Er wurde C.'s Nachfolger in Bobbio. Einen luxov. Mönch Waldelenus erwähnt die junge Vit. Walar. 11 u. 16 S. 164 u. 167; der Verf. wird ihn aus Columbas Brief entnommen haben. Die Lage Luxeuils scheint eine Zeitlang höchst gefährdet gewesen zu sein; die Mönche flohen zu Theudebert, Vit. Col. I, 27 S. 101; erst Chlothachars Sieg wird die Sachlage geändert haben.

[1] Vit. Columb. I, 20 S. 92; 30 S. 107. Hier wird nur die Tatsache, daß Eustasius Abt von Luxeuil war, erwähnt, wer ihm die Stelle übertrug, jedoch nicht gesagt. Die Vita Walar. 10 S. 164 will von einer Ernennung durch Columba wissen: A b. Columbano fuerat destinatus ad hoc ipsum coenobium regendum; allein das ist nur ein falscher Schluß aus vit. Col. II, 7 S. 119: Reversus a beato Columbano ab Italia paterno affectu et aequo iure subditas monachorum regebat catervas; denn Eustasius begab sich nach Vit. Col. I, 30 S. 108 bereits als Abt nach Italien. Das Schweigen des Jonas, das immer sehr wohl überlegt ist, macht es höchst wahrscheinlich, daß Eustasius vom König oder vom Diözesanbischof zum Abt ernannt wurde.

[2] Daß Columba Ostern nach irischer Weise feierte, ist früher gezeigt. Wenn nun die Annahme richtig ist, daß Luxeuil hinsichtlich der Osterfeier sich der fränkischen Kirche fügte (s. S. 284 Anm. 1), dann ist es sehr wahrscheinlich, daß dies Zugeständnis sofort nach der Vertreibung Columbas gemacht wurde. Daraus erklärt sich auch, daß ein Teil der Mönche das Kloster verließ, I, 27, s. o., unter ihnen offenbar Attala. Die Annahme von Krusch S. 24, daß der Verzicht auf die irische Osterfeier erst auf der Synode von Mâcon, s. u., erfolgte, scheint mir weniger wahrscheinlich. Es hätte keinen Zweck gehabt, die sämtlichen Kelten aus Luxeuil zu entfernen, wenn man nicht dadurch die Aufgabe der spezifisch keltischen Einrichtungen hätte erzwingen wollen.

[3] Vit. Columb. I, 20 S. 92. Aus c. 27 S. 103 ergibt sich, daß Eustasius noch in Bregenz in der Umgebung Columbas sich befand. Mietius hat ihn also nur verhindert, Columba auch nach Italien zu folgen. Die Tatsache ist, so viel ich weiß, bis jetzt übersehen: sie ist auch für die Berechnung des Todesjahrs des Eustasius von Bedeutung.

nichts so deutlich als der Zusammenstoß zwischen ihm und Agrestius. Der letztere, über den wir freilich nur durch den Bericht eines ausgesprochenen Gegners unterrichtet sind[1], war ein unstäter Geist, nirgends zufrieden und stets geneigt, Opposition zu machen. Ursprünglich in einer hohen weltlichen Stelle — er war Notar König Theuderichs II. — wurde er von der asketischen Begeisterung ergriffen: er verzichtete auf seinen ganzen Besitz und ward Mönch in Luxeuil. Aber im Kloster duldete es ihn nicht; er bat als Prediger des Evangeliums zu den Heiden gesandt zu werden. Eustasius hielt ihn nicht für geeignet zur Missionsarbeit: er versagte ihm die Erlaubnis, schließlich jedoch gab er den Bitten des Mönches nach. Aber der Erfolg bestätigte sein Urteil; Agrestius wurde bald des vergeblichen Predigens unter den Baiern müde: er begab sich nach Aquileja. Es war die Zeit, in welcher die dortige Kirche wegen der s.g. drei Kapitel die kirchliche Gemeinschaft mit Rom abgebrochen hatte; mit allem Eifer warf er sich auf die Seite der Aquilejenser; er trat als ihr Parteigänger gegen Rom sowohl in der Lombardei wie in Frankreich auf. Die Folge war, daß ihn Eustasius aus dem Kloster Luxeuil, wohin er zurückkehrte, ausstieß. Das machte ihn zum Feinde der Columbaregel. Und da er Unterstützung bei seinem Verwandten, dem Bischofe Abellenus von Genf fand, es ihm auch am Hofe nicht an Rückhalt fehlte, so waren seine Angriffe nicht ganz unbedenklich[2]. Chlothachar II. enthielt sich einzugreifen; er überließ die Entscheidung einer Synode, die in Mâcon tagte. Hier trat Agrestius als Kläger auf: man hört, daß er gewisse Forderungen der Columbaregel angriff, ferner die eigenartige Tonsur der Iren, auch die Weise ihres Gottesdienstes[3], die Hauptsache war der wiederholt ausgesprochene Vor-

---

[1] Vit. Columb. II, 9 S. 123 ff.

[2] Jonas vit. Columb. II, 9 S. 125 nennt als Hauptgegner des Eustasius einen Warnachar, der dem Zusammenhange nach kein Bischof, sondern ein Laie war. Derselbe ist nicht mit dem Major-Domus Warnachar identisch, der nach Fredeg. chron. IV, 54 626—627 starb. Denn der Major-Domus war Führer der Brunichilde feindlichen Faktion, also schwerlich ein Gegner Luxeuils. Da ein zweiter Warnachar in einflußreicher Stellung in dieser Zeit nicht bekannt ist, so möchte man vermuten, daß sich Jonas im Namen täuschte, wie ihm dies ja auch sonst begegnete.

[3] Vit. Columb. II, 9 S. 125: Se suae regulae habere, cocleam quam lamberent crebro crucis signo signari (vgl. reg. coen. 1: Qui non signaverit coclear quo lambit, sex percussionibus), et in ingressum cuiuslibet domus intra coenobium tam introeiens quam egrediens benedictionem postulare (vgl. reg. coen. 3: Qui egrediens domum ad orationem poscendam non se humiliaverit et post acceptam benedictionem non se signaverit, crucem non

wurf, daß Columba sich von den Gewohnheiten der übrigen abgesondert habe. Eustasius verteidigte die Einrichtungen seines Klosters geschickt und mutig; es machte den tiefsten Eindruck, daß er Agrestius, als den Ankläger eines Toten, binnen Jahresfrist vor Gottes Richterstuhl lud. Die Bischöfe waren weit entfernt, Agrestius recht zu geben, doch wollten sie seine Person nicht fallen lassen: auf ihr Andringen kam es zu einer Versöhnung zwischen dem Abt und dem Mönche, die freilich von des letzteren Seite nicht aufrichtig war[1]; doch fand er bald darauf ein schlimmes Ende: er wurde von einem Knecht erschlagen. In den späteren Jahren des Eustasius weiß Jonas nur von Förderung durch die fränkischen Bischöfe zu berichten[2]. Eustasius starb am 2. April 629[3]; sein Nachfolger wurde Waldebert, ein Franke[4]; unter seiner vierzigjährigen Leitung scheint Luxeuil den Höhepunkt seiner Blüte erreicht zu haben. Die Zahl der Mönche nahm so zu, daß von Luxeuil aus neue Klöster gestiftet wurden: zu ihnen gehört Granfelden im Münstertal, Diözese Basel[5]. Der Führer der neuen Kolonie war einer der wenigen noch überlebenden Gefährten Co-

---

adierit, duodecim percussionibus emendari statuitur . . . Et qui regrediens domum orationem petens non se curvaverit intra domum, duodecim percussionibus emendetur). S. 126. Capitis comam aliter tonderi.

[1] Er agitierte in Klöstern, welche mit Luxeuil in Verbindung standen, gegen die Columbaregel, vit. Columb. II, 10 S. 126 f.

[2] Ib. II, 10 S. 128: Abellenus vero vel ceteri Galliarum episcopi post ad roboranda Columbani instituta adspirant. Quam multi iam in amore Columbani et eius regulae monasteria construunt, plebes adunant, greges Christi congregant.

[3] Nach Vit. Salaberg. 7 A. S. Mab. II S. 407 war Eustasius beinahe 15 Jahre lang Abt: da man annimmt, er sei 610 Abt geworden, so verlegt man seinen Tod in das Jahr 625. Jene Annahme ist unrichtig: Eustasius kann nicht vor 613 Abt geworden sein (s. S. 286 Anm. 3); er starb also 628 oder 629. Da sein Todestag der 2. April ist, Martyr. Hieron. A. S. Boll. Nov. II S. 38 u. XXXV, so ist das Jahr 629 richtig. Dieser Ansatz wird dadurch bestätigt, daß Havet den Amtsantritt Waldeberts für die Zeit zwischen 3. Mai und 15. Nov. 629 berechnet; er starb am 2. Mai 670, Oeuvres I S. 91 ff.

[4] Vita Col. II, 7 S. 121; 10 S. 129. Vgl. über ihn Mabillon A. S. II S. 482 ff. Die junge vita Waldeberti III, 2 S. 411 ff. bietet keine weiteren Angaben, abgesehen von der Bemerkung über den zunehmenden Reichtum Luxeuils (c. 7). Jonas widmete ihm die Vita Columb. S. 61 ff.

[5] Vit. German. Grandival. 8 ff. A. S. Mab. II S. 491. Das älteste Diplom für Granfelden stammt von Karlmann, B.M. Nr. 127; es ist die Bestätigung der von Pippin und seinen Vorfahren, den Frankenkönigen, erteilten Immunität. Rettberg II S. 97 hat es mit Unrecht verworfen.

lumbas, Namens Fridoald. Wie es scheint, entstanden in der gleichen Zeit die naheliegenden Klöster S. Ursitz am Doubs und Pfermund im Delsbergertal[1]. An die Spitze der drei Klöster stellte Waldebert den Mönch Germanus, der einer vornehmen Familie aus Trier entstammte[2].

Diese Klöster sind die einzigen Tochterstiftungen Luxeuils. Der tiefe Einfluß, der von der Stiftung Columbas ausging, kommt in ihnen nicht entfernt zur Erscheinung. Dagegen ermißt man ihn, wenn man sich die große Zahl derjenigen Klöster vergegenwärtigt, welche von Personen gestiftet wurden, deren religiöse Überzeugungen direkt oder indirekt von Columba bestimmt waren.

Zu den Söhnen vornehmer Familien, welche in Luxeuil ihre Erziehung erhielten, gehörte der spätere Bischof Donatus von Besançon. Er stiftete das Mönchskloster Palatium in unmittelbarer Nähe seiner Residenz; ein zweites Mönchskloster in der Diözese wurde von seinem Bruder Chramelenus gegründet, ein Nonnenkloster in der Stadt von seiner Mutter Flavia.[3] Für das letztere schrieb Donatus eine eigene Regel, wobei er zwar die Regel Columbas, aber auch die ältere des Cäsarius und die seit dem siebten Jahrhundert in Frankreich bekannt werdende Benediktinerregel benützte.[4] Sie wurde auch in dem Kloster Camelaria bei Clermont angenommen.[5] Ein Verwandter Donats war, wie es scheint, der Abt Waldelenus von Bèze. Das dortige Kloster war von seinem Vater

---

[1] Ib. c. 10; doch ist hier nicht von der Gründung der beiden Zellen die Rede, sondern sie werden als bestehend erwähnt. Die Gründung von Ursitz nimmt die jüngere Vit. Wandregisili c. 7 A. S. Mab. II S. 514 (vgl. über sie Levison N.A. XXV S. 605f.) für diesen Heiligen in Anspruch; mit welchem Rechte, mag dahingestellt bleiben. In dem Diplom Karlmanns sind die cella Verteme in honorem s. Pauli constructa und die ecclesia S. Ursicini erwähnt als Granfelden unterworfen.

[2] Vit. German. 10; die Abstammung aus Trier c. 2.

[3] Vit. Columb. I, 14 S. 80. Nach Krusch z. d. St. ist Palatium das Kl. St. Paul, das von Flavia gegründete Kloster Jussanum ist Notre Dame; das Kl. des Chramelenus scheint nicht mehr bestimmbar zu sein.

[4] Das spricht Donatus in der Vorrede seiner Regel unumwunden aus; vgl. die Regel bei Mign. Patr. s. l. t. 87; über das Verhältnis seiner Regel zu der Regel Columbas vgl. Löning, D. KR. II S. 433; Seebass, C. v. L. Klosterregel S. 37 f. Daß aus der Benediktinerregel 43 Kap. stammen, hat bereits Mabillon bemerkt A. S. II S. 322.

[5] Die vit. Praei. 3 A. S. Mab. II S. 613 nennt zwar Donat nicht, man kann aber kaum bezweifeln, daß die regula S. Benedicti et S. Caesarii atque Columbani eben seine Regel ist. Camelaria jetzt Chamelières.

Amalgar gegründet; die Mönche lebten nach den Regeln Columbas und Benedikts.[1]

Auf einen Mönch aus Luxeuil führt das Klorter Lure in der Diözese Besancon[2] seinen Ursprung zurück; andere Schüler Columbas gründeten Klöster im Bistume Amiens[3] und in der Normandie.[4] Von besonderer Bedeutung wurde die Familie des Autharius. Auf seiner Flucht fand Columba in der Villa des Genannten Vulciacum gastfreundliche Aufnahme[5]: dadurch wurde eine Verbindung angeknüpft, welche den Einfluß Columbas in weite Kreise trug. Denn die drei Söhne des Autharius gründeten Klöster nach der Columba-Regel, Ado das Kloster Jouarre an der Marne[6]; Rado das nahe gelegene Reuil, Audoen-Dado, zuerst Referendar Dagoberts I., dann 641—683 Bischof von Rouen[7], das Kloster Jerusalem zu Rebais in der Diözese Meaux[8]; er stellte an die Spitze desselben den in

---

[1] Vgl. Dipl. I S. 39 ff. Nr. 42 f.

[2] Nach der freilich sehr jungen Vit. Deicoli ist es von Deicolus, einem der Begleiter Columbas bei seiner Vertreibung aus Luxeuil gegründet, c. 11 A. S. Mab. II S. 98. Einem Abte Deicolus ist die vita Germ. Grandiv. gewidmet A. S. Mab. II S. 489. Da sie frühestens Ende des 7. Jahrhunderts verfaßt ist, so ist die Identifizierung nicht möglich, oder nur möglich, wenn man die Glaubwürdigkeit der vita aufgibt.

[3] Das monasterium Leuconaus (S. Valery) soll eine Gründung der beiden luxov. Mönche Walarich und Waldelenus sein, V. Walar. 14 S. 165.

[4] Potentinus, einer der keltischen Genossen Columbas, stand noch zu Lebzeiten des Jonas an der Spitze eines Klosters in Coutance, Vit. Columb. I, 21 S. 94.

[5] Vita Col. I, 26 S. 100 Vulciacum ist Ussy im Depart. Seine et Marne.

[6] I, 26 S. 100; Jotrus, Jouarre im Dep. Seine et Marne. Aus den dortigen Nonnen wählte die Königin Balthildis die erste Äbtissin für das von ihr gegründete Kloster Kala (Chelles), vita Balth. 8 S. 492.

[7] Die in verschiedenen Gestalten vorliegenden Biographien Audoens, A. S. Aug. IV S. 805, Anal. Boll. V S. 67 ff., sind jung und fast ohne Quellenwert. Als Referendar Dagoberts unterschreibt Dado 4 Urkunden des Königs, M.G. Dipl. I Nr. 14—17 S. 16 ff. Zum B. wurde er am 13. Mai 641 geweiht, s. Krusch S. 638. Von dem Eindruck seiner Persönlichkeit gibt das von Ansbert verfaßte Gedicht zum Preise Audoens, N. A. XIV S. 171 f., eine Vorstellung. Vgl. Vacandard, in d. Revue des quest. hist. 63 S. 1 ff. u. 69 S. 1 ff.

[8] Jonas Vit. Columb. I, 26 nennt nur zwei Brüder Ado und Dado; dagegen kennt die Vit. Agil. c. 14 einen dritten, namens Rado, welcher das Kloster Reuil gestiftet habe; vgl. vita Audoeni 3 ff. Anal. Boll. V S. 78 ff. Zwar ist es auffällig, daß Jonas den dritten Bruder zu nennen unterlassen hat; ebenso, daß der Verf. der vita Elig. zwar Ado, nicht aber Rado erwähnt, I, 8. Aber da das Diplom Dagoberts für Rebais v. 635, M.G. Dipl.

Luxeuil gebildeten Agil[1]. Durch die Zahl der Mönche wie durch seinen Reichtum[2] wurde Rebais von hervorragender Wichtigkeit. Seine Einrichtungen dienten wieder einer Anzahl anderer Klöster zum Vorbild, dem Kloster Orbais bei Epernais[3], und den Stiftungen Filiberts[4]. Audoen bildet das Mittelglied, durch welches der einflußreiche Goldschmied Eligius mit den Gesinnungsgenossen Columbas zusammenhing; beide lebten am Hofe Chlothachars II. und Dagoberts in inniger Freundschaft[5]. Eligius ist der Gründer mehrerer Klöster, das berühmteste ist Solignac bei Limoges[6]; es

I S. 16 f., und die Urkunde Burgundofaros v. 638, Pard. II S. 39 ff., die drei Brüder nennen, so ist die Angabe der vit. Agil. trotz des geringen Wertes dieser Quelle richtig. Über die Lage von Rebais s. Anal. Boll. V S. 89 Anm. 3.

[1] Vit. Agil. 1 f., vgl. Vit. Columb. II, 8 S. 122.

[2] Vit. Agil. 23, das Kloster hatte achtzig Mönche.

[3] Flodoard. hist. Rem. eccles. II, 10. M.G. Scr. XIII S. 458. Der Stifter, Erzbischof Reolus von Rheims, verpflanzte nach Orbais sechs Mönche von Rebais, qui regimina s. regulae ibidem tenerent et alios ea docerent.

[4] Er war Mönch in Rebais, V. Agil. 23, V. Filib. 2 A. S. Mab. II S. 785, wurde daselbst Abt, Vit. Filib. 4, gründete das Kloster Jumièges (Gemmeticum) in der Diözese Rouen, ib. c. 6, die Nonnenklöster Pavilly (Pauliacense), ib. c. 20, und Montevilliers, ib. c. 28; in der Diözese Poitiers das Kloster auf der Insel Noirmoutier (Herium, ib. 24; bei seiner Zerstörung durch die Normannen 846 galt hier die Benediktinerregel, Transl. Filib. 1 A. S. Mab. IV, 1 S. 512). Er reformierte das Kloster Quincy bei Poitiers (Quinciacum), ib. c. 29. Nach c. 20 (sed et multa monasteria per eius exemplum sunt constructa in Neustria. Confluebant ad eum sacerdotes Domini cupientes exemplum illius imitari et de eius regula sua ornabant coenobia) scheint es, daß Filibert eine eigene Regel verfaßte, welche sich zu der Columbas verhalten haben wird, wie die Donats von Besançon (vgl. c. 5: Basilii sancta charismata, Macarii regulam, Benedicti decreta, Columbani instituta sanctissima lectione frequentabat assidua).

[5] Desid. Cad. ep. I, 10 S. 199, an Audoen-Dado: Maneat pristina inter nos atque illum tuum, immo nostrum Elegium inconvulsa caritas, indisiuncta, ut fuit quodam, fraternitas; vgl. II, 6 S. 206, Vit. Elig. I, 8; 12; nach c. 21 besuchte Eligius selbst das Kloster Luxeuil; Vit. Agil. 14 S. 307.

[6] Vit. Columb. II, 10 S. 128; vit. Elig. I, 21 S. 685; die Echtheit der Stiftungsurkunde für Solignac v. J. 632 bei Pardess. II S. 11 ff. wird von Malnory a. a. O. S. 86 bestritten. Dagegen verteidigt sie Krusch, der sie in verbessertem Texte herausgegeben hat, Scr. rer. Mer. IV S. 743—749. Mein Hauptbedenken gegen sie ist, daß nach ihr in Solignac die Regeln Benedikts und Columbas gelten sollten, S. 747, während wir durch Jonas nur von der Columbaregel hören. Jene Bestimmung kann demnach nicht ursprünglich sein. Man muß mindestens annehmen, daß bei der Bestätigung der Urkunde durch die Synode v. Soissons i. J. 866 der Text in diesem

ist zugleich der Punkt, von dem aus die Wirkung der von Columba gepflegten Anschauungen sich nach Deutschland erstreckte; denn von hier aus erhielt das Kloster Cougnon in der Diözese Trier, eine Stiftung Sigiberts III., seinen ersten Abt, Remaclus[1]: er wurde später Bischof von Mastricht und Abt der Klöster Stablo in der Diözese Mastricht und Malmedy in der Diözese Köln[2]. Auch nachdem Audoen den bischöflichen Stuhl in Rouen bestiegen hatte, hörte er nicht auf, das Mönchtum zu fördern. Er zog den Mönch Wandregisel in seine Nähe[3]; derselbe war ein Verwandter des Pippinischen Hauses[4] und hatte mancherlei Wandlungen und Wanderungen durchgemacht. Zuerst stand er im Dienste Dagoberts I., er verließ ihn, um mit einem Genossen als Einsiedler zu leben; auf unmittelbar göttliche Aufforderung hin, wie er überzeugt war, begab er sich dann nach Bobbio, der letzten Stiftung Columbas. Wie sehr ihn die Erinnerung an diesen Mann erfüllte, zeigt der Plan, den er faßte, Irland aufzusuchen: er wollte das iro-schottische Klosterwesen an der ersten Quelle kennen lernen. Der Plan wurde nicht ausgeführt, dagegen hielt sich Wandregisel nun eine zeitlang in einem der ältesten Klöster Burgunds, S. Oyand in Jura auf[5]. Aber verzichtet scheint

---

Punkte eine Interpolation erfahren hat. Jonas erwähnt neben Solignac noch andere von Eligius gestiftete Klöster, namentlich ein Nonnenkloster in Paris. Über spätere Klostergründungen des Eligius berichtet sein Biograph II, 5 S. 697. Er nennt ausdrücklich ein Nonnenkloster in Noyon.

[1] Remaclus wird von Sigibert III. eingesetzt, M.G. Dipl. I S. 21 f. Nr. 21; nach vita Remacli 2 A. S. Mab. II S. 469 wurde er in Solignac erzogen. Ist die Sift.-Urkunde von Solignac echt, so ist diese Angabe unrichtig: er war der erste Abt von Solignac.

[2] Diplome Sigiberts III. von c. 648 u. 653, M.G. Dipl. I S. 22 ff. Nr. 22 u. 23. Nach dem letzteren ist der Gründer der Major Domus Grimoald; vgl. die undatierte Urkunde desselben S. 91. Aus dem ersteren ergibt sich, daß die Gründung in die Zeit fällt, ehe Remaclus Bischof war; er heißt nur abbas.

[3] Die Biographie Wandregisels, Arndt, kleine Denkmäler, S. 29 ff., ist fast gleichzeitig, gegen Ende des 7. Jahrh.

[4] Vit. Wandreg. 3 erwähnt nur die Herkunft aus dem Gebiete von Verdun und die vornehme Abstammung Wandregisels; wogegen vita Ansb 18 A. S. Mab. II S. 1007 Pippin, Ansegisels Sohn, als consobrinus patris Wandregisili, und die kürzere Vita Ansb. 19 Anal. Boll. I S. 188 diesen als propinquus Pippins bezeichnet. Über die Biographien, als deren Verf. sich ein Mönch Aigrad von S. Wandrille, der sie dem Abt Hiltbert widmet, nennt, s. Levison N.A. XXV S. 594 ff.

[5] So deutet Mabillon, ohne Zweifel mit Recht, das monasterium quod est constructum ultra Juranenses partes cognomento Romanum (c. 10). Über die Stifter dieses Klosters Romanus und Lupicinus vgl. S. 73.

er auf seine Absicht nicht zu haben, denn er verließ S. Oyand und ging nach dem nordwestlichen Frankreich. In Rouen hielt ihn Audoen fest, indem er ihn in seinen Klerus aufnahm. Wandregisel blieb aber Mönch: er gründete i. J. 649 das Kloster Fontanella, das man später nach seinem Namen S. Wandrille genannt hat. Kein zweites Kloster des fränkischen Reiches wurde von den Pippiniden mit so reichen Schenkungen bedacht wie dieses; es wurde das Vorbild für eine Anzahl anderer Klöster im Norden, wie im äußersten Süden Frankreichs[1]. Wie Wandregisel, so soll ein zweiter Klosterstifter des Nordens, Geremar, unter dem Einfluß Audoens gehandelt haben. Außer dem Kloster Flawiacum, dessen späterer Name S. Germer de Fly die Erinnerung an seinen Namen bewahrt hat, gründete er das schon in den Normannenstürmen untergegangene Kloster Insula[2]. Das Vordringen der Columbaregel nach dem Süden scheint Desiderius von Cahors vermittelt zu haben[3], auch er war mit Audoen und Eligius eng befreundet[4].

So wirkte der von Columba gegebene Anstoß in der Nähe und in der Ferne. Ähnlich blieb es unter seinen Nachfolgern: eine große Anzahl von Männern, die unter Eustasius und Waldebert Mönche in Luxeuil waren, erscheinen als Äbte anderer Klöster: Mummolenus und Bertinus, Äbte von Sithiu im Bistume Térouanne[5],

---

[1] Das von Pippin d. Mittleren und Plectrud gestiftete Kloster Fleury, das seine Äbte stets von S. Wandrille erhalten sollte, Gest. abb. Font. 2; das monasterium Fiscamnum (Fécamp), das Wanging in der Diözese Rouen stiftete, Vit. Wang. fragm. II, A. S. Mab. II S. 935; vita Audo. 37 Anal. Boll. V S. 114; das mon. Antrum, das der Mönch Ermelandus von S. Wandrille auf den Wunsch des Bischofs Pascharius von Nantes auf der gleichnamigen Insel (Aindre) in der Loire erbaute, Vit. Ansb. prolix. 16 S. 1007; das Kloster Dusera in der Provence, das durch den Abt Lantbert von S. Wandrille auf einem von Theuderich III. geschenkten Gute gegründet wurde, a. a. O. 15 S. 1006.

[2] Vita Gerem. 6 S. 629; 19 S. 633. Krusch weist auf die chronologische Unmöglichkeit der biographischen Angaben der Vita hin. Die Beziehung G.'s zu Audoen ist also möglicherweise erfunden. Die beiden Klöster Geremars gehörten später zu dem großen Kreise von klösterlichen Vereinigungen, zu denen S. Wandrille Beziehungen hatte, s. Gesta abb. Font. S. 59.

[3] Vgl. Vita Desider. 23 S. 580.

[4] Desid. ep. I, 10 S. 199, s. o. S. 291 Anm. 5; II, 6 S. 206.

[5] Über Mummol. s. Vit. Bert. 6 S. 97 u. das Diplom Chlodowechs III. v. 691, M.G. Dipl. I S. 52; über Bert. Vit. Bertini 2 S. 96. Diese Biographie, A. S. Mab. III, 1 S. 96 ff, ist jung; da sich aber nicht absehen läßt, warum ein Mönch des 11. Jahrhunderts gerade diese Nachrichten erfunden haben sollte, so wird ihnen eine wirkliche Überlieferung zugrunde liegen. Die

Ebertramnus, Abt von S. Quentin[1], Frodobert, Vorsteher von Montier la Celle bei Troyes[2], Berchar, Gründer von Hautevilliers im Sprengel von Rheims und Montiérender in dem von Châlons s. M.[3], Theudofred, Abt von Corbie[4]. Nicht minder bedeutend ist die Zahl der aus Luxeuil hervorgegangenen Bischöfe. Donatus von Besançon ist schon genannt; der eben erwähnte Abt Mummolenus wurde Bischof von Noyon[5]; auch Chagnoald von Laon,

---

Beziehungen der Bischöfe Aichar, Eligius, Audomar zu Luxeuil erklären die Verbindung der Klöster hinlänglich. Bertinus stammte nach der V. aus Konstanz und wurde unter Eustasius Mönch in Luxeuil. Möglich, daß man hierin eine Folge der Tätigkeit Columbas am Bodensee erblicken darf. Sithiu, d. i. S. Omer, war Mutterkloster für zahlreiche andere klösterliche Niederlassungen in der Diözese Térouanne; vit. Bert. 7 heißt es geradezu: B. Bertinus omnium coenobiorum Tarvennensis territorii auctor et pater exstitit.

[1] Ib. c. 3 u. 6.

[2] Vit. Frodob. 5 A. S. Mab. II S. 601 u. 11, vgl. das Diplom Chlothachars III. für Frodobert M.G. Dipl. 1 S. 31 Nr. 33, die Bestätigung einer Schenkung Chlodowechs II. Das Diplom wird c. 11 als im Archive des Klosters vorhanden bezeichnet und dem zweiten Jahre der Regierung Chlothachars, also 658, zugewiesen.

[3] Die Biographie Berchars, A. S. Mab. II S. 797 ff, ist von dem Abte Adso von Der († 992) verfaßt; sie enthält im einzelnen manches Unrichtige; wie es scheint, arbeitete Adso nach einer sehr knappen Vorlage, die er ohne genügende Kenntnis der gleichzeitigen Ereignisse erweiterte: so läßt er den ca. 685 gestorbenen Berchar unter Childerich II. (663—675) geboren sein, unter Eustasius († 629) nach Luxeuil kommen u. dgl. Glaubwürdig ist die Biographie demnach nur für die hauptsächlichsten Angaben, von denen man annehmen kann, daß sie Adso in seiner Vorlage fand; dazu wird gehören, daß Berchar aus Aquitanien stammte, c. 2, in Luxeuil Mönch war, c. 6, und die genannten Klöster Altumvillare, c. 11 (vgl. das Fragm. einer Urkunde des Bischofs Nivardus von Rheims für das Kloster bei Pard. II S. 128 u. Flod. Hist. eccl. Rem. II, 7) und Putioli gründete (P. = Montiérender, c. 16 vgl. die Diplome Childerichs II. M.G. Dipl. 1 S. 30 Nr. 31, Theuderichs III. S. 49 Nr. 55 u. Ludwigs d. Fr. B.M. 813); in dem saltus Dervensis gründete Berchar schon vorher ein Nonnenkloster, c. 14 vgl. die Urkunde des Bischofs Bertoendus von Châlons für beide Klöster Pard. II S. 221 f.

[4] Corbie im Sprengel Amiens ist eine Stiftung der Königin Balthildis; zum Abte ernannte sie den genannten Mönch von Luxeuil, V. Balth. 7 S. 490; er ist auch in dem gefälschten Diplome Chlothachars III. v. 6. Sept. 662, M.G. Dipl. 1 S. 36 Nr. 40, genannt.

[5] Er ist der Nachfolger des Eligius; vgl. über ihn oben S. 293 Anm. 5. Mummolen wird, auch nachdem er Bischof war, als abbas vel episcopus bezeichnet, Dipl. Chloth. III. v. 662 M.G. Dipl. 1 S. 35 Nr. 39.

Aichar von Vermandcis, Noyon und Doornik, Ragnachar von Augst und Basel, Audomar von Boulogne und Térouanne[1], Leudoin-Bodo von Toul[2] haben längere oder kürzere Zeit nach der Regel Columbas gelebt.

Man kann den Einfluß von Luxeuil noch nach anderen Seiten hin verfolgen. Zu den austrasischen Großen, deren Werk der Sturz Brunichildes und die Vereinigung der fränkischen Reiche unter der Herrschaft Chlothachars II. war, gehörte ein Freund Arnulfs von Metz, namens Romarich. Er war an der oberen Mosel, nicht allzuweit von Luxeuil begütert und stand in freundlichen Beziehungen zu Columba. Unter dem Eindruck der großen Persönlichkeit des keltischen Abtes begeisterte er sich für die Gedanken des Mönchtums und dem Drängen des Eustasius folgend entschloß er sich schließlich, selbst Mönch zu werden; er hat manches Jahr in Luxeuil zugebracht. Später gründete er auf seinem Besitz an der Mosel das Kloster Habendum. Die Leitung desselben übertrug Eustasius einem früheren Einsiedler bei S. Moritz im Wallis, Amatus, den er bestimmt hatte, als Mönch in Luxeuil einzutreten[3]. Habendum, oder wie man später nach dem Namen des Stifters sagte, Remiremont[4], war eines jener Doppelklöster, die für Mönche und Nonnen bestimmt waren; es muß rasch groß geworden sein; denn in den ungefähr dreißig Jahren bis zum Tode Romarichs starben gegen hundert Nonnen[5]. Romarichs Beispiele folgte sein Freund Arnulf: jedermann weiß, daß der Ahnherr des karolingischen Hauses sein Leben als Mönch beschloß[6]. Ein anderer der fränkischen Großen, die schon als Gegner Brunichildes Columba zu fördern geneigt waren, ist Hagnerich; als Columba zu Theudebert floh, und er bei ihm in Meaux freundliche Aufnahme. Damals hat Columba seiner Tochter Burgundofara seinen Segen erteilt und das Kind Gott geweiht[7]; später reute es den Vater, daß er die Tochter für das Kloster

---

[1] Vit. Columb. II, 8 S. 123.

[2] V. Salab. 17 S. 410.

[3] Vita Columb. II, 10 S. 127; die Vita Amati 5 ff. S. 217 ff. u. Romar. 4 f. S. 222 f. schieben die Person des Amatus mehr in den Vordergrund; schwerlich mit Recht.

[4] Das Kloster lag ursprünglich auf einem Hügel, später wurde es an das Moselufer herab verlegt; die Stadt Remiremont bewahrt den Namen des Klosters. Für die ältere Geschichte desselben ist der von Ebner N. A. XIX S. 49 ff. herausgegebene liber vitae wichtig. Er zählt bis zur Einführung der Benediktinerregel 369 Nonnen.

[5] Vit. Romar. 10 A. S. Mab. II S. 401.

[6] V. Arnulf. 19—21 S. 440 f.

[7] V. Columb. I, 26 S. 99 f.

bestimmt hatte; aber Eustasius setzte es seinem Widerspruche gegenüber durch, daß das Gelübde erfüllt wurde. Burgundofara trat als Äbtissin an die Spitze des auf ihrem väterlichen Besitze erbauten Klosters Eboriacum[1]. Ein dritter austrasischer Optimat, mit welchem Eustasius in Verbindung stand, war Gundoin, der Vater des oben genannten Bischofs Leudoin-Bodo von Toul. Seine Tochter Salaberga gründete nach dem Rate Waldeberts ein Nonnenkloster in der Diözese Langres, das sie später nach Laon verlegte[2].

Einflüsse von Luxeuil erstreckten sich, wie man sieht, nach allen Seiten: es galt als eines der ersten Klöster Frankreichs[3]; der Ruhm Lerinums erblich neben dem seinen[4]. Nach Luxeuil sandte man lernbegierige Jünglinge, um sie in der Wissenschaft wie im asketischen Leben zu vervollkommnen[5]; seine Einrichtungen wurden

---

[1] V. Columb. II, 7 S. 119 ff. Eboriacum, später Faremoutier, lag in der Brie unweit Meaux. Beda, H. e. 3, 8, kennt es als eines der fränkischen Klöster, in welchem sich zahlreiche englische Nonnen befanden. Es war ein Doppelkloster.

[2] V. Salab. 12 ff. S. 408. Jonas kannte Gundoin und seine Tochter, V. Col. II, 8 S. 122. Die Klosterstiftung erzählt er nicht, deutet sie aber an. Daß Gundoin vielleicht in dem gleichnamigen Zeugen der Urkunde des Eligius für Solignac wiederzufinden ist, erinnert Krusch S. 637.

[3] Vit. Elig. I, 21 S. 685: Qui (Luxeuil) erat eo tempore cunctis eminentior atque districtior; neque enim tam crebra erant adhuc in Galliis monasteria et sicubi essent non sub regulari quidem disciplina. Vit. Desid. 23 S. 580: In Cahors gab es keine Klöster; Secta Columbani procul aberant, instituta Benedicti longe distabant. Vit. Frodob. 5 S. 601: Erat eo tempore (unter Waldebert) Luxoviense coenobium in Gallicis regionibus pene singulare tam in religionis apice quam etiam in perfectione doctrinae. Qua ex causa plurimi quibus in utramvis partem proficiendi fervor inerat ad eundem locum certantibus studiis undique confluebant. Vit. Berchar. 6 S. 800: Erat eo tempore in cunctis Galliarum partibus hoc coenobium in multimodis rerum possessionibus tam etiam divinae venerationis cultibus nomen singulare habens, quod illic et districtior institutio et studium sapientiae plenius haberetur.

[4] Der früher erwähnte Attala war ursprünglich Mönch in Lerinum, dort aber wenig befriedigt: Quo diu vitam degens cum nequaquam cerneret regularis disciplinae abenis ceteros colla submittere, coepit anxio animo trutinare, quo potioris consilii aditus viam panderet. Er ging infolgedessen nach Luxeuil, Vit. Columb. II, 1 S. 113.

[5] Bischof Ragnegisel von Troyes sandte Frodobert spiritualis profectus gratia nach Luxeuil; zugleich war die Absicht, ut regioni suae postmodum sanctitatis ac perfectionis exempla dulcissima reportaret, Vit. Frodob. 5. In derselben Zeit hielt sich von Bischof Bertoald von Langres gesandt der Abt Theudolenus aus dem Kloster des h. Sequanus in Luxeuil auf eruditionis gratia, ib. c. 6. Von Filibert wird berichtet, daß er Luxeuil, Bobbio

bei der Stiftung neuer Klöster als mustergiltig angesehen[1]; auch

---

und die übrigen Klöster, in denen die Regel Columbas galt, besucht habe, vit. Filib. 5.

[1] Jonas nennt vit. Columb. II, 10 S. 128 f. eine Anzahl Klöster, die nach der Regel Columbas gegründet wurden: die des Eligius von Noyon, das Nonnenkloster der Berthoara bei Bourges (S. Maria de Salis) und die vier Klöster des Theodulf-Bobolenus in derselben Diözese. Bei andern mit Luxeuil in Verbindung stehenden Klöstern ist es selbstverständlich, daß sie die dort giltige Regel annahmen So begreift man, daß die Biographie Berchars von Montiérender übertreibend sagen kann: Quis locus vel civitas non gaudeat ex beati viri (Columba) disciplina rectorem habere pontificem vel abbatem, cum constet ex huius virtute magisterii pene totum Francorum orbem decretis regularibus fuisse primum decenter illustratum? c. 6 S. 800. Daß aber in der Tat die Einrichtungen Luxeuils als vorbildlich angesehen wurden, zeigen die aus dem 7. Jahrhundert erhaltenen Diplome. Urk. des Burgundofaro von Meaux für Rebais v. J. 638, Pardess. II S. 39 ff. Ubi (Audoen und seine Brüder) monachos vel peregrinos sub regula b. Benedicti (l. Columb. s. u. S. 309 Anm. 1) et ad modum Luxoviensis monasterii devoti deliberant collocare. Urk. Emmo's von Sens für das Kloster des h. Columba v. 659, ib. S. 109, beruft sich auf monasteria antiqua Lirinensium et Luxoviensium vel ad basilicam b. Marcelli Cavillono constructa seu et monasterium Resbacensium. Urk. Bertefreds von Amiens für Corbie v. 662, ib. S. 126 f., verweist auf S. Moritz, Lerinum, S. Marcell, Luxeuil. Urk. des Nivardus von Rheims für Hautevilliers v. 662, ib. S. 128 f.: Ut ipsi secundum regulam patrum s. Benedicti et s. Columbani vivere deberent. Schenkung des Amandus von Mastricht zur Gründung eines Klosters in der villa Barisiacus (Barisy) v. 664, ib. S. 133 f.: Ubi coenobium . . . sub regula domini Benedicti seu domini Columbani construere inchoavimus. Urk. des Drauscius von Soissons für das von Ebroin gestiftete Frauenkloster S. Maria in Soissons v. 666, ib. S. 138 ff.: Ad modum Luxoviensis monasterii, quem b. Columbanus tenuit, regulam ad profectum animarum eorum studeant in omnibus custodire. Schenkung des Abtes Leodebod an S. Anianus und an S. Peter in Fleury v. 667, ib. S. 142 ff.: In quo monachi juxta regulam s. Benedicti et domini Columbani consistere debeant. Urk. des Numerian v. Trier für S. Deodat v. c. 667, ib. S. 147: Ubi monachos et peregrinos sub regula b. Benedicti et s. Columbani abbatis collocavit. Urkunde des Aridius von Vaison für das Kloster Grasellus (Grosseau) v. 683, ib. S. 191: Secundum normam venerabilis viri s. patris Benedicti abbatis vel s. Macarii seu s. Columbani degere vel habitare deberent. Privileg. des Bertoendus von Châlons s. M. für das Kloster Der v. J. 692, ib. S. 221 f., beruft sich auf das Vorbild von S. Moritz, Lerin, Luxeuil und S. Marcell. Dieselben Klöster werden von Dagobert I. in seinem Privilegium für Rebais von 635 genannt, M.G. Dipl. 1 S. 16 Nr. 15. Die Regel Columbas und Benedicts nebeneinander in einem Diplom Chlothachars III. für Bèzes (Fons Besua) v. 664, M.G. Dipl. 1 S. 39 Nr. 42. Vgl. auch die Formel Marc. I, 1. Über die Benediktinerregel in den Columbaklöstern s. u. S. 308 f. Anm. 1.

ältere Klöster reformierten sich nach denselben[1]. Eine Zeitlang scheint der Abt von Luxeuil ein gewisses Oberaufsichtsrecht über die von dort ausgegangenen Stiftungen geübt zu haben[2]. Doch bildete sich daraus keine bleibende Einrichtung. Jedenfalls sieht man, daß, wenn Zeitgenossen urteilten, das Mönchtum habe im Frankenreiche im Laufe des siebenten Jahrhunderts den mächtigsten Aufschwung genommen[3], das durchaus zutreffend war; klar ist zugleich, wie viel dabei der Persönlichkeit Columbas, dem Anstoß, der von ihm ausging, zugeschrieben werden muß.

Doch hing diese Entwickelung nicht nur von ihm ab. Man bemerkt überall, auch da wo ein Einfluß Luxeuils nicht nachgewiesen werden kann, eine sehr bedeutende Vermehrung der Klöster: in der Diözese Vienne z. B. bestanden gegen Ende des siebenten Jahrhunderts ungefähr sechzig, davon in Vienne selbst außer zwei Häusern für Kleriker zwölf[4]. Im Sprengel von Le Mans gab es, als Bischof Gauziolenus sein Amt antrat, sechsunddreißig[5]. Nicht minder rasch als die Menge der Klöster stieg die Zahl der Mönche: Klöster mit über hundert Bewohnern werden nicht selten erwähnt: von einzelnen wird behauptet, daß sie 300, 500, 600, 900 Mönche oder Nonnen gezählt hätten[6], ein Kloster mit fünfundzwanzig

---

[1] Diplom des Bisch. Emmo von Sens für das von Theudechilde, Theuderichs I. Tochter, gestiftete Peterskloster daselbst, Pard. II S. 112 f.

[2] Vgl. vit. Columb. II, 10 S. 127: Eo in tempore ob quibusdam neglectis tam Amatus quam Romaricus ab Eusthasio obiurgati fuerant. Hieraus ergibt sich, daß Eustasius eine Art Aufsicht über Klöster, die mit Luxeuil in Verbindung standen, übte. Die Tatsche wird bestätigt durch das Diplom des Eligius für Solignac; nach demselben hatte der Abt von Luxeuil Disziplinargewalt über Solignac. Verwandt ist eine Bestimmung, welche das Privilegium Numerians für S. Deodat enthält, ib. S. 148: hier sollen die Abte, qui huiusmodi regulam teneant, zum Eingreifen verpflichtet sein.

[3] V. Salab. 7 S. 407: Huius (Waldebert v. Luxeuil) tempore per Galliarum provincias agmina Monachorum ac sacrarum puellarum examina non solum per agros villas vicosque atque castella, verumetiam per eremi vastitatem ex regula dumtaxat beatorum patrum Benedicti et Columbani pullulare coeperunt, cum ante illud tempus monasteria vix pauca illis reperirentur in locis.

[4] V. Clari 3, A. S. Mab. II, 463. Bischof Cadold c. 660.

[5] Gest. episc. Cenom. 17. G. ist Mitte des 8. Jahrhunderts Bischof.

[6] Ich gebe die Zahlenangaben, die mir zu Gebote stehen: Montiérender hatte unter der ersten Äbtissin Waltildis gegen 60 Nonnen, Vit. Berchar. 14 A. S. Mab. II S. 805. Zwei Klöster zu St. Andreas in Vienne hatten unter Bischof Cadold je 100 Mönche, S. Martin daselbst 140, Vit. Clar. 3 S. 463. Von den beiden Kongregationen in Sithiu (S. Omer) hatte die eine 150, die andere 40 Mönche, Vit. Bertar. 6 III, 1 S. 97 und 94;

Nonnen galt als höchst unbedeutend[1]. Wenn es wahr ist, daß es in der Stadt Vienne gegen 1500 Mönche gab[2], so sieht man, daß sie einen nicht geringen Bruchteil der Bevölkerung ausmachten.

Werfen wir noch einen Blick auf das Rheingebiet, so ist auch hier das siebente Jahrhundert die Epoche der ersten starken Ausbreitung der klösterlichen Institute. Freilich bleibt auch jetzt des Unsicheren genug. Die im zehnten Jahrhundert erneuerten Trierer Stifter St. Paulin[3], St. Maria ad ripam und St. Martin[4] sind sämt-

---

Solignac hatte unter Remaclus 150 Mönche, V. Elig. I, 15; V. Tillon. 5 II, S. 956; das Kloster der Salaberga ungefähr 300 Nonnen V. Salab. 16 S. 410; ebenso viele das von Eligius in Paris gestiftete Nonnenkloster V. Elig. I, 17 vgl. II, 54; S. Wandrille 300 Mönche, Gest. Abb. Font. 10 ed. Löwenfeld S. 30; Fécamp 366 V. Wanging. 5 S. 934; die Coenobia Grinianensium in Vienne 400, S. Peter daselbst 500 V. Clar. 3 S. 463; Luxeuil unter Waldebert 600 Chron. Luxov. M.G. V, 220; Jumièges 900 Mönche, V. Aicard. 21 S. 924.

[1] Das Kloster Pauliacus in der Normandie hatte Mitte des 7. Jahrhunderts 25 Nonnen: quod quidem tunc temporis paucum fuit et modicum V. Austrebert. 13 III, 1 S. 29. Weitere Beispiele kleiner Klöster sind S. Marcell in Vienne mit 30, S. Nicetius daselbst mit 40 Mönchen, die beiden Nonnenklöster der Stadt mit zusammen 55 Religiosen, S. Gervasius und Protasius, S. Johannes, S. Vincentius mit je 50 Mönchen, V. Clar. 3, ein Mönchskloster in Autun mit 54 Mönchen V. Mederici 2. III, 1 S. 8.

[2] V. Clar. l. c.

[3] Ich nenne das Stift St. Paulin, da es möglicherweise ursprünglich ein Kloster war. Es wird in falschen Urk. Dagoberts, Pippins und Karls, MRh. UB. I S. 4 ff., als bischöflich aufgeführt. Die erste echte Urkunde ist die Egberts, welcher das Stift 981 rekonstruierte, MRh. UB. I S. 311 f. Hier werden Schenkungen von Dagobert und Liutwin erwähnt; aber daraus läßt sich natürlich nicht folgern, daß das Stift im 7. Jahrh. wirklich bestand. Gelegentlich mag auch St. Maria maior genannt werden, d. h. die Liebfrauenkirche beim Dom. Ihre Lage, sowie ihre Gestalt — die Anlage der jetzigen Kirche als Centralbau erklärt sich am einfachsten, wenn schon der ursprüngliche Bau diese Form hatte — legen die Vermutung nahe, daß sie ursprünglich das Baptisterium von Trier war. War sie wirklich St. Maria u. Johannes B. geweiht — was ich aber nicht belegen kann —, so würde das zur Bestätigung dienen. Zum erstenmal wird die Kirche erwähnt in einer Urk. des EB. Robert v. 9. Sept. 955, MRh. UB. I S. 258. Sie war infolge ihres Alters fast vollständig ruinös; er stellte die Mauern und das Dach wieder her. Als Kollegiatstift wird sie erst unter EB. Poppo, 1016 bis 1047, genannt, a. a. O. S. 378.

[4] St. Maria in ripa, oder ad martyres, St. Mergen, wurde von EB. Theoderich 973 wieder hergestellt und mit Benediktinern besetzt. Die Kirche war damals vollständig verarmt; über ihren Ursprung wußte man nichts, doch erzählte man sich, daß sie die ursprüngliche Kathedrale ge-

lich ungewissen Ursprungs: sie können ebensogut Werke der karolingischen wie der merowingischen Zeit sein. Auch die Nachricht, daß Bischof Modoald sich durch die Stiftung der Nonnenklöster zu Öhren und bei St. Symphorian, sowie der Martinskirche zu Münstermaifeld verdient machte, ist zu ungenügend beglaubigt, als daß man sie als sicher wiederholen könnte [1]. Dagegen ist der Ursprung des Klosters Tholey historich nachweislich; es wurde im beginnenden siebenten Jahrhundert durch einen Diakon in Verdun, Grimo Adalgisel, erbaut; in seinem Testament vermachte er es der Kirche von Verdun [2]. Sehr reichlich bedachte er in demselben das Kloster Longuion, dessen Stiftung also wahrscheinlich ebenfalls in den Anfang des siebenten Jahrhunderts fällt [3]. Das nördlich von Longuion gelegene Cougnon ist von König Sigibert III. zwischen 645 und 650 gegründet [4]. Eine Stiftung des Merowingerhauses ist vielleicht

---

wesen sei, a. a. O. S. 299. Theoderich erneuerte auch St. Martin und besetzte es mit Mönchen, J.W. 3780 f. Man führte den Ursprung der Kirche auf den B. Magnerich zurück.

[1] Öhren, S. Maria ad horreum, S. Irmina ist als Stiftung Modoalds bezeichnet in einer falschen Urk. Dagoberts, MRh. UB. I S. 4, vgl. Gesta Trev. 24 M.G. Scr. VIII S. 160. Alle älteren Urkunden, in denen Öhren genannt wird, oder die für Öhren bestimmt sind, sind Fälschungen. Die erste echte Urkunde ist die des Königs Zuentibold v. 25. Okt. 895, a. a. O. S. 203. Sind die Urk. der Äbtissin Irmina für Echternach echt (s. u.), so ist der Bestand von Öhren im 7. Jahrh. sicher; denn Öhren ist das einzige Nonnenkloster, das in Betracht kommen kann. Die Bezeichnung S. Irmina geht von der Fiktion aus, Öhren sei eine Stiftung der Irmina, der angeblichen Tochter Dagoberts I. oder II., vgl. die Fälschung MRh. UB. I S. 8. Über S. Symphorian berichten die Gesta Trevir. a. a. O. Die Nachricht steht so vereinzelt, daß man Grund hat, zu bezweifeln, ob je ein Kloster bei der Kirche existierte. Nach den Gesta Trevir. a. a. O. ist endlich auch das Martinsstift in Münstermaifeld eine Stiftung Modoalds. Aber auch hier fehlt jede Bestätigung dieser Angabe. Die erste sichere Erwähnung der Existenz der Kirche gibt eine Urk. v. 905, MRh. UB. I S. 215, des Stiftes eine solche v. 956, a. a. O. S. 261.

[2] MRh. UB. I S. 5 ff. v. J. 636. Taulegius, Teulegium, Tolejum, im Kreis Ottweiler. Der Bischof von Trier, als Diözesanbischof, sollte jährlich 31 Goldsücke pro crisma erhalten, S. 8. Über die Echtheit der Urkunde s. Görz, MRh. Reg. I S. 34. Die Angaben der jungen vita Pauli ep. Vird., A. S. Mab. II S. 257 ff. sind wertlos. Doch wird nicht zu bezweifeln sein, daß Paulus Mönch in Tholey war. Er wird in einem Briefe des Desiderius von Cahors an Audoen, M.G. Ep. III S. 199, neben Eligius und Sulpicius von Bourges als Gesinnungsgenosse beider genannt.

[3] Monasterium s. domnae Agathae Longagionense. Es liegt im franz. Lothringen südwestlich von Longwy.

[4] Diplom Sigiberts III. (M.G. Dipl. 1 S. 21 Nr. 21) gerichtet an den

auch Pfalzel, ein Nonnenkloster an der Mosel unterhalb Trier[1]. Nachkommen Arnulfs von Metz gründeten an der Sauer die Abtei Echternach[2] und in der Eifel das von Priestern und Mönchen be-

Major-Domus Grimoald. Der König errichtet auf den Rat der Bischöfe Kunibert von Köln, Memorian (? Numerian von Trier), Godo von Metz und der Arnulfinger Adalgisel und Grimoald „in terra nostra silva Ardenense in loco qui dicitur Casecongidunus“ und „ex nostre largitatis munere“ ein Kloster und ernennt Remaclus zum Abt; eine Regel wird nicht bestimmt, nur im allgemeinen an ordo et monita antiquorum patrum erinnert. Das Diplom ist undatiert, muß aber, da Remaclus nur als Abt bezeichnet wird, vor dessen Erhebung auf den Stuhl von Mastricht fallen, also vor 650, und da Godo 645 Bischof von Metz wurde (Bonell, Anf. etc. 188), nach 645.

[1] Das Kloster Palatiolum, cui tunc praeerat abbatissa nomine Addula, wird von Liudger, vit. Greg. Trai. 2 M.G. Scr. XV S. 67 als im Jahre 722 bestehend erwähnt. In der Briefsammlung des Bonifatius findet sich ein Brief der Äbtissin Alffled von Streaneshalch an eine Äbtissin Adola, ep. 8 S. 248. Älffled starb i. J. 713, Bed. H. e. III, 24. Sind, wie nicht unwahrscheinlich ist, Addula und Adola identisch, so bestand also Palatiolum schon vor 713. Endlich gibt es ein Testament der Adela, Tochter Dagoberts, die sich in ihm als Gründerin des Klosters Palatiolum bezeichnet, M.G. Dipl. I S. 177 f. Nr. 60 und etwas abweichend Bonn. Jhrbb. XLII, 1867, S. 136. Dasselbe ist von Rettberg bezweifelt, KG. D. I S. 477, von K. Pertz verworfen, von Görz, MRh. Reg. I S. 47 ff., verteidigt. Beweisend scheint mir das von Pertz Bemerkte nicht; dagegen sind die Bedenken Rettbergs begründet. Adela soll ohne Zweifel dieselbe Person sein, wie Addula-Adola, also nicht eine Tochter Dagoberts I., sondern Dagoberts II. und demnach erst nach 675 geboren; dann kann Theuderich nur der vierte dieses Namens sein; sein zwölftes Jahr ist 732; in dieser Zeit ist ein Erzbischof von Trier sehr unwahrscheinlich; auch könnte nicht von dem Major-Domus Pippin wie von einem Lebenden die Rede sein. War die echte Addula etwa identisch mit der Adula der virt. s. Geretr. 11 S. 469? Sie wird lediglich bezeichnet als religiosa femina ex nobile genere orta. Der Vorgang, an dem sie beteiligt ist, spielt 691 oder 696.

[2] Auf die Gründung von Echternach bezieht sich eine Reihe von Urkunden der Äbtissin Irmina, M.G. Dipl. I S. 173 ff. Nr. 55 ff., und Pippins, ib. S. 93 ff. Nr. 4 f. Die Echtheit der beiden letzteren ist allgemein anerkannt, während K. Pertz die ersteren verwirft. Verteidiger haben sie gefunden an Friedrich, KG. II S. 222 f. und Sickel, Beiträge III, 34. Auch Mühlbacher Reg. imp. I S. 7 u. Görz, MRh. Reg. I S. 48 ff., erklärten sie für echt. Die Überlieferung der Urkunden im goldenen Buch von Echternach spricht für ihre Echtheit. Form und Inhalt machen an sich keine Schwierigkeiten; diese erwachsen erst aus dem Vergleich mit den Pippinischen Diplomen. Über Irmina hören wir nur, daß sie Abtissin eines Jungfrauenklosters ist, als ihr Wohnort erscheint Trier, sie nennt eine Verwandte Erminitrud, die Tochter des Pantinus; ein Teil der villa Echternach ist aus väterlicher und mütterlicher Erbschaft ihr eigen. Sie hat daselbst auf Rat

wohnte Kloster Prüm[1]. Nennt man endlich noch Mettlach, das seinen Ursprung auf Bischof Liudwin zurückführt[2], Kesseling[3] und S. Goar[4], deren Entstehung im Dunkel liegt, aber wohl in das

der Bischöfe Basin und Leotwin eine Kirche zu Ehren der h. Dreieinigkeit und ein monasteriolum ad monachos peregrinos conversandum gebaut und übergibt dasselbe i. J. 698 samt ihrem Besitz in Echternach an den Bischof Willibrord; i. J. 699 fügt sie die Schenkung von Bergen (Villa Montis) im Zülpichgau, i. J. 704 die von Steinheim an der Sauer und die eines Weinbergs in Trier hinzu. Dies alles macht keine Schwierigkeiten; von der Frage, ob Dagobert eine Tochter Irmina gehabt habe, kann man gänzlich absehen. Denn davon deuten die Urkunden nicht das Geringste an. Daß Pippin in seiner ersten Urk. Irmina als Mitbesitzerin von Echternach nennt, kann ebenfalls kein Bedenken erregen. Die Annahme liegt nahe, daß sie Theothars Tochter war und so in den Besitz eines Teils von Echternach kam. Nun aber sagt Pippin i. J. 706 von derselben Dreifaltigkeitskirche, welche Irmina de fundo proprio erbaute und Willibrord schenkte, daß sie auf seinem Eigentum, in re proprietatis nostrae, erbaut sei, und er bezeichnet das Münster demnach als sein Eigentum, wie denn auch Echternach Pippinidischer Besitz blieb. In der zweiten Urk. wird genauer gesagt: Willibrord habe das Münster auf Pippins Eigentum gebaut. Zur Not lassen sich diese Nachrichten vereinigen, wenn man annimmt, daß das Eigentumsrecht an dem Grund und Boden, auf dem die Kirche stand, strittig war, und daß Irmina und Pippin sich in der Weise vertrugen, daß Willibrord die Kirche erhielt, aber die grundherrlichen Rechte Pippin blieben. Aber daß eine solche Annahme etwas Künstliches hat, ist einleuchtend. Ich kann deshalb, so sehr ich geneigt bin, der Unbeholfenheit der Schreiber im Ausdruck Rechnung zu tragen (Sickel), die Bedenken gegen die Echtheit der Diplome der Irmina nicht aufgeben.

[1] Die Stiftung Prüms fällt in das Jahr 720 und ging aus von einer gewissen Bertrada und ihrem Sohne Charibert, Urkunde v. 23. Juni 720 MRh. UB. S. 10; einige Jahrzehnte später wurde es von König Pippin und seiner Gemahlin Bertrada, möglicherweise einer Enkelin der älteren Bertrada, erneuert und reich ausgestattet, Urk. v. 752 S. 13 und 762 S. 19. 763 erhielt es die Immunität, l. c. S. 22. Nach diesen Urkunden war das Kloster mit Priestern und Mönchen besetzt. Man sieht, wie unberechtigt es ist, in dieser Zeit zwischen Stift und Kloster streng scheiden zu wollen.

[2] Liudwin starb ungefähr 713; die Gründung Mettlachs durch ihn bezeugt eine Entscheidung Karls d. Gr. v. Dez. 782 MRh. UB. I S. 32 f. Waitz in d. Forsch. III S. 151. B.M. 252. Über das Datum Sickel, Acta II S. 257.

[3] Die früheste Erwähnung in einer Urkunde Pippins v. 10. Juli 762, MRh. UB. S. 18 f.; Böhmer-Mühlbacher 92.

[4] Über die vit. Goaris s. S. 201 Anm. Über die Entstehung des Klosters läßt sich ihr nichts entnehmen, was irgend sicher wäre. Nach Wandelbert von Prüm, M.G. Scr. XV, 372, hat König Pippin S. Goar dem Abte von Prüm unterworfen, 765, s. Ölsner, Jahrbb. S. 393, eine Bestimmung, die Karl d.

siebente Jahrhundert fällt, so erhellt, wie große Fortschritte das Klosterwesen im Bistum Trier im Laufe eines Jahrhunderts machte.

In der Metzer Diözese gehört S. Avold[1] in den Beginn des achten Jahrhunderts; älter ist wahrscheinlich das Nonnenkloster S. Peter bei Metz[2]. Von den Klöstern im Sprengel von Toul ist Remiremont schon genannt; gleichzeitig sind Senones[3], Bonmoutier[4], Moyen-moutier[5] und S. Deodat[6], im Sprengel von Verdun S. Mihiel[7] und Beaulieu[8].

Weniger zahlreich sind die Klostergründungen in den Bistümern Mainz, Worms und Speier; das Nonnenkloster Altenmünster bei Mainz führte diesen Namen schon im neunten oder zehnten

---

Gr. bestätigte. Dies Verhältnis der beiden Klöster bezeugt eine Urkunde Ludwigs d. Fr. v. 30. Jan. 820, MRh. UB. I S. 58; B.M. 689. Vgl. die Erwähnung z. J. 788 Ann. Lauresh. M.G. Scr. I S. 33.

[1] Nach Paulus Diakonus M.G. Scr. II S. 267 ist Bischof Sigebald, 716 bis 741, der Stifter. Der ursprüngliche Name ist Eleriacum, Helera, später Hilariacum; seitdem Chrodegang den Leichnam des hl. Nabor hierher gebracht hatte, auch Mon. Naboris.

[2] Die früheste Erwähnung des monasterium superius Mettis civitate infra murum ad honorem s. Petri constructum ist die Bestätigung eines Tausches zwischen der Abtissin Eufemia und Fulrad von S. Denis durch Karl d. Gr. Oct. 781, B.M. 236. Die Urk. Ottos I. v. 960, Dipl. I S. 289 Nr. 210, erwähnt eine Urk. des Königs Theuderich für das Kloster. Die Reste der ältesten Kirche bestätigen die Entstehung in der Merowingerzeit, s. Knitterscheid im Jb. f. lothr. Gesch. IX S. 97 ff.

[3] Um 661, s. Dipl. I S. 182 Nr. 65, da das Diplom nach Sickel S. 66 als echt zu betrachten ist.

[4] Bodonis monasterium, gestiftet von Leuduin-Bodo, Bischof von Toul. Über ihn vgl. vit. Salab. 17 S. 410. Das Kloster erhielt durch Karl d. Gr. die Immunität; Ludwig d. Fr. bestätigte sie 13. Jan. 816. Dies die erste urkundliche Erwähnung, B.M. 584.

[5] Vit. Hidulf. A. S. Mab. III, 2 S. 432: Medianum monasterium. Erwähnt als Meieni monasterium in der Reichsteilung v. 9. Aug. 870, M.G. Leg. I, 517.

[6] S. Dié (Iuncturae) bezeugt durch das Dipl. Numerians v. Trier.

[7] Urkunde des comes Volfoaldus v. 709, Pard. II S. 281, in welcher derselbe sich und seine Gemahlin Adalsinda als Stifter des Klosters bezeichnet. Das Kloster erhielt durch Pippin die Immunität, wurde aber, nachdem Wolfoald des Hochverrats schuldig erklärt war, von Pippin an S. Denis geschenkt, 29. Juli 755, B.M. 6. Das Verhältnis muß jedoch bald wieder aufgelöst worden sein; denn im Mai 772 bestätigte Karl die Immunität, l. c. 144.

[8] Bertar. Gest. episc. Virdun. 9 M.G. Scr. IV, 43. Der Stifter von Waslogium-Beaulieu war Crodingus. Die Vit. Roding., A. S. Boll. Spt. V, 513 ff., welche über die Gründung berichtet, ist wertlos.

Jahrhundert[1], muß also von sehr früher Stiftung sein; die Erwähnung einer Schottenkirche, die ebenfalls vor der Mauer lag[2], führt auf die Annahme einer Niederlassung keltischer Mönche. Außerdem können nur Disibodenberg[3] und Weißenburg[4] mit einiger Sicherheit dem siebten Jahrhundert zugewiesen werden.

Um so zahlreicher sind die neuen Klöster im Straßburger Sprengel: die Nähe Luxeuils machte sich hier wie in der Nachbardiözese Basel bemerklich. Von der letzteren war schon die Rede. Was Straßburg anlangt, so scheinen die Klöster in der Stadt sämtlich jünger zu sein[5], im Sprengel dagegen gehören in diese Zeit Maurmünster[6], Ebersheimmünster[7], Sur-

---

[1] S. Dronke, C.d. Fuld. Nr. 337 S. 163.

[2] In der angef. Urk.; vgl. Nr. 43 S. 28 v. J. 773 den mons Prittonorum u. die villa Brittanorum.

[3] Die Vit. Disib. A. S. Juli II, 558 ff. ist sehr jung. Nach derselben war Disibod ein irischer Bischof; er wird bereits dem sechsten Jahrh. zugewiesen. Erwähnt wird er zuerst von Hrabanus Maurus im Martyrologium z. VI. id. Sept.

[4] Die von Pertz unter die echten Diplome aufgenommene Schenkung Dagoberts II. v. 1. Aug. 675, M.G. Dipl. I S. 41 Nr. 44, erklärt Sickel Act. II S. 386 für eine ziemlich ungeschickte Fälschung, wie sie auch Rettberg schon verworfen hatte, KG. D. I S. 643. Die älteste Urkunde ist dann die Schenkung vom 24. Februar 700, Pardess. II S. 430, nach welcher Bischof Dragobod von Speier Erbauer des Klosters ist; sein Ursprung fällt demnach in die letzte Zeit des 7. Jahrhunderts. Daß das Kloster durch Pippin die Immunität erhielt, bezeugt ein Dipl. Ottos II. von 967, M.G. Dipl. II S. 22. — Ob die cella Altrepio in pago Spirinsi, Altripp, die Pippin 13. Aug. 762 dem Kloster Prüm schenkt, MRh. UB. I S. 19, dem 7. oder 8. Jahrh. angehört, ist nicht zu entscheiden.

[5] Rettberg II S. 74 rechnet S. Thomas und S. Stephan in diese Zeit; das letztere Stift auf Grund einer unechten Urkunde Kaiser Lothars, B.M. 1086; die älteste Erwähnung, die ich kenne, gehört in d. J. 801, Dronke, Cod. dipl. Fuld. S. 97 Nr. 171. Was S. Thomas anlangt, so scheint die älteste Nachricht eine nach 1007 gemachte Aufzeichnung, UB. der Stadt Straßburg I S. 43, welche angibt, daß die Kirche S. Thomas der Überlieferung nach (narratur) von Bischof Adalnoch Anfang des 9. Jahrh. gebaut sei.

[6] Ein Diplom Theuderichs IV. vom 1. Mai 724 ist unecht, M.G. Dipl. I S. 204 Nr. 90. Wenn in demselben die Regeln Benedikts und Columbas als im Kloster giltig bezeichnet werden, so ist nicht zu bezweifeln, daß diese Angabe auf richtiger Überlieferung beruht: sie macht ein hohes Alter des Klosters sehr wahrscheinlich, wenn auch die Angabe des Diploms, daß das Kloster schon unter Theudebert II. bestand, offenbar nur ein Schluß aus der Geltung der Columbaregel ist. Ob der Name des Gründers Leobardus war, muß dahingestellt bleiben.

[7] Ein Diplom Theuderichs III. v. 9. Febr. 672 ist unecht, M.G. Dipl.

burg[1], Münster im Gregoriental[2], vielleicht Hohenburg[3] und das bald wieder verschwundene Claroangus[4]. Im Beginn des achten Jahrhunderts entstanden Honau[5] und Ettenheimmünster[6]. Die Blüte des Klosterwesens in Konstanz beginnt später.

Köln, stets die wichtigste Stadt am Rheine, hat eine Anzahl alter Kirchen, die später als Stifts- oder Klosterkirchen erscheinen. Der Ursprung der Konvente aber liegt überall im Dunkeln. Zu ihnen gehört St. Gereon; im sechsten Jahrhundert bezeichnete man sie als Kirche zu den goldenen Märtyrern, ein Name, der auf

---

I, 188. Dagegen zeigt Sickel Act. II S. 223 f., daß ein Diplom Karlmanns v. 6. Mai 770 und ein Diplom Karls d. Gr. v. 12. Aug. 810 ihrem Hauptinhalte nach glaubwürdig sind. In beiden, B.M. 12 und 440, werden als Stifter des Klosters Novientum der Herzog Adalricus oder Atico und seine Gemahlin Berswinda genannt, und erwähnt, daß das Kloster von Pippin und seinen Vorfahren, den Frankenkönigen, die Immunität erhielt. Danach fällt die Gründung in das 7. oder beginnende 8. Jahrhundert.

[1] Im Jahre 749 wurde hier eine Urkunde für das Kloster Honau ausgestellt, Pardess. II, 411 f.

[2] Bruchstück eines Diploms Childerichs II. von 662, M.G. Dipl. I S. 26 Nr. 26, der König macht dem Kloster per consilium Emhilde regine seu apostolici viri Rotharii Strazburgensis episc. eine Schenkung. Der ursprüngliche Name war Confluens, vgl. Urk. Childerichs II. vom 4. März 673, das Kloster wird hier als monasteriolum bezeichnet, l. c. S. 29 Nr. 30.

[3] Karl d. Gr. verlieh dem Kloster die Immunität, Ludwig d. Fr., der das Kloster auch sonst beschenkte, erneuerte sie 9. März 837, B.M. 933 u. 866, vgl. Sickel Nr. 292 u. 349. Von Niedermünster ist hierbei noch nicht die Rede. Über die vita Odiliae s. Havet, Oeuvres I S. 72 ff.

[4] Die einzige Erwähnung Vit. I Praeiecti 8 A. S. Mab. II S. 614; übrigens steht nicht einmal der Name fest, indem er auch Doroangus lautet. Ebenso bleibt die Zugehörigkeit zum Bistume Straßburg fraglich. Die Lage in den Vogesen nötigt nicht, sie anzunehmen. Krusch findet Doroangus in dem heutigen St. Amarin bei Mühlhausen, N. A. XVIII S. 630.

[5] Nach einem undatierten Diplom Pippins, das Pertz der Zeit um 748 zuweist, ist Honau gegründet sub Adelberto duce, M.G. Dipl. I S. 106, B.M. Nr. 60; dieser Adelbert ist der Sohn Ethicos; das Fragment einer Schenkung desselben vom Jahre 722 gibt Pardessus II. S. 337. Als Abt wird hier Benedikt genannt, den eine Urkunde Karls d. Gr. v. 9. Juni 775 als Bischof und Gründer des Klosters der Schotten zu Onogia bezeichnet, B.M. 185. Eine undatierte Urkunde Karls d. Gr., nach Sickel Nr. 24 aus den Jahren 772—774, nach Mühlbacher 152 vielleicht Juli 772, bezeichnet das Kloster gleichfalls als Schottenkloster.

[6] Erster Gründer war Bischof Widegern; erneuert wurde die Stiftung durch Bischof Heddo, Testam. Heddon. bei Dümgé, Regest. Badens. 2.

Mosaikschmuck der Wände schließen läßt. Sodann St. Severin, deren Name daran erinnert, daß der Ursprung des Klosters auf den Bischof Severin zurückgeführt wurde; der alte Name, St. Cornelius und Cyprian, war im zehnten Jahrhundert noch bekannt; doch hieß die Kirche schon am Ende des achten nach dem Kölner Bischof. Ferner St. Kunibert, ursprünglich St. Clemens, und St. Ursula, ursprünglich zu den Heiligen Jungfrauen. Die vier Kirchen lagen vor den Mauern der Stadt; schon deshalb ist es wahrscheinlich, daß sie von Anfang an geistlichen Genossenschaften dienten. Aber der Bestand einer solchen ist für das achte Jahrhundert nur bei St. Severin nachweislich. Gleichfalls vor der Stadt lag das Schottenkloster St. Martin; aber die Erinnerung an seinen Ursprung ist ebenso verweht, wie das Gedächtnis an die Entstehung des in der Stadt gelegenen Klosters St. Maria auf dem Kapitol[1].

Von den Klöstern im Gebiete der Maas sind Malmedy und Stablo schon genannt; um die gleiche Zeit entstanden S. Truijen[2] und Lobbes[3]; Malmedy lag im Kölner, Stablo und S. Truijen im Mastrichter Sprengel, Lobbes in dem von Cambrai. Dem Bistum Mastricht gehörten auch die Stiftungen der Pippiniden an: Ruetten

---

[1] Die Kirche ad aureos martyres ist bei Greg. Tur. genannt, In gl. mart. 61. Das Kloster erwähnt in der Urk. Lothars II. v. 15. Jan. 866, B. M. 1273; in ders. Urk. St. Severin, hier ist eine ältere Erwähnung die Urk. NRh. UB. I S. 9 Nr. 15 v. 794—800, die den venerabilis conventus b. Severini nennt; der alte Name in der Urk. Wichfrids v. 948, NRh. UB. I S. 58 Nr. 102; St. Kunibert und St. Ursula in d. angef. Urk. Lothars. Über St. Martin s. Chron. s. Mart. M.G. Scr. II S. 214; die älteste Erwähnung von St. Maria auf dem Kapitol vita Brun. 34.

[2] Die Vit. Trudonis bei A. S. Mab. II S. 1022 ff. stammt aus dem achten Jahrhundert, ihr Verfasser ist ein Diakon der Kirche von Metz, Donatus, unter Bischof Angilram, 769—791; er schreibt demnach ungefähr ein Jahrhundert nach den Ereignissen. Wenn er von Beziehungen Trudos zu Chlodulf von Metz, dem Sohne Arnulfs, 656—696, weiß c. 9, so erscheint dies glaubhaft, da Chlodulfs Neffe, der mittlere Pippin, ein Wohltäter des Klosters war, s. c. 22.

[3] Nach der Vit. Landelini, A. S. Mab. II S. 837, die sich nur auf mündliche Nachrichten beruft und deren Inhalt ziemlich dürftig ist, ist der unter König Dagobert I. geborene Landelin der Stifter des Klosters. Die vita Ursmari, des zweiten oder dritten Abtes, III, 1 S. 241 ff., welche von Abt Anso († c. 800) verfaßt und von Ratherius von Verona überarbeitet wurde, gibt über die Entstehung des Klosters keine Nachricht. Zwei Diplome Pippins des Mittleren für das Kloster sind unecht, M.G. Dipl. I S. 210 f. Vgl. Berlière, Monast. Belge I S. 197 ff.

und Littemala[1], Nivelles[2], Andenne[3], Fosse[4], Süstern[5], Chevremont[6], Rewin[7].

Der Einfluß, welchen Columba auf die Geschichte des Mönchtums in Frankreich übte, war mächtig, aber er war nicht dauernd. Denn seine Regel wurde verhältnismäßig rasch verdrängt durch die Benedikts von Nursia. Es waren nicht äußere Einflüsse, die hierzu führten, auch nicht die Tätigkeit eines einzelnen Mannes, den man an Einfluß mit Columba vergleichen könnte, sondern es war die natürliche Folge der Eigenart der Columbaregel. Sie gab Anweisungen zum Asketenleben, welche jeder Mönch freudig als trefflich anerkannte, und sie ordnete Strafen an, die bei dem Versuch des Vollzugs sich als undurchführbar erweisen mußten; aber das, was man von dem Statut eines Vereins zuerst erwartet, enthält sie nicht: sie regelt weder die Verfassung noch die Verwaltung; sie unterläßt auch nur die Grundzüge für das gemeinsame Leben darzubieten, die geringste Anweisung für das zu geben, womit die Glieder des Vereins sich Tag für Tag beschäftigen sollten. Die ganze Regel ist zugeschnitten für eine Herrschernatur wie Columba,

---

[1] Hreotio-Ruetten bei Tongern, Littemala nicht mehr zu bestimmen. Erster Stifter ist Chlodulf, Arnulfs Sohn, Pippin und Plectrud gewährten die weitere Dotation. Urk. Ottos I. vom 30. April 948, M.G. Dipl. 1 S. 183.

[2] Die Angabe beruht auf der vita Geretrudis, M.G. Scr rer. Mer. II S. 447 ff. Mabillon hatte dieselbe für gleichzeitig erklärt. Daran hielt noch Rettberg, KG. D. I S. 564, fest; dagegen hat Bonell, Anfänge etc. S. 151, ihr jeden Wert abgesprochen. Daß er zu weit ging, beweist die Existenz einer Handschrift aus dem achten Jahrhundert, vgl. Krusch, a. a. O. S. 449. Stifterin von Nivialla ist Itta, die Gemahlin Pippins I., die von Bischof Amandus zur Gründung des Klosters veranlaßt wurde; sie starb 652, ihre Tochter Geretrud, die erste Äbtissin, am 17. März 659.

[3] Stifterin ist nach De virt. Geretr. 10 Becga, die Schwester Geretruds, das Stiftungsjahr 691.

[4] Ultan und Fullan (Foillan), die Brüder des Kelten Furseus, Vit. Furs. 8 S. 438, werden als Stifter betrachtet; sie standen in Beziehungen zu Geretrud von Nivelles. Annal. Leod. M.G. Scr. IV, 11; vgl. Vit. Geretrud. 7.

[5] Zuerst genannt i. J. 711; die Urkunde eines Mönchs Ansbaldus für Willebrord, Pard. II S. 289, ist datiert in monasterio Suestra. Als Stifter nennen sich in einer Urkunde vom 2. März 714 Pippin und Plektrud; sie übergeben das Kloster Willibrord, ut ibidem fratres peregrinos vel alios Deum timentes congregare debeat, M.G. Dipl. I S. 95 Nr. 6; B.M. 20.

[6] Capremons, Sa Maria in novo castello. Die Gründung durch Pippin II. bezeugt Karl d. Gr. in einem Dipl. v. 3. Mai 779 B.M. 215.

[7] Cella Riuiunio in pago lomense super fluvium mosae, von König Pippin 13. Aug. 762 an Prüm geschenkt, B.M. 93.

der alles dies selbst regelte und ordnete. Aber eben deshalb war sie sehr wenig geeignet ihn zu ersetzen. Es konnten Mönche sich an ihr erbauen, aber kein Abt war imstande, an der Hand dieser Regel sein Kloster zu einem Nachbilde Luxeuils zu gestalten.

Wann und durch wen die Benediktinerregel zuerst in Frankreich bekannt geworden ist, läßt sich nicht bestimmen. Nicht ohne Wahrscheinlichkeit denkt man an den Einfluß Gregors d. Gr.[1] Jedenfalls darf man annehmen, daß man um dieselbe Zeit auf sie aufmerksam wurde, in der Columbas Wirken in Luxeuil zu Ende ging. Die Regel Benedikts aber ist der seinen in jeder Hinsicht überlegen; überall erweist sie sich als das Werk eines maßvollen Geistes und eines organisatorischen Talentes. Hier sind alle die Fragen beantwortet, welche in Columbas Regel unerledigt bleiben: wie hat man bei Bestellung des Abtes und der übrigen Beamten zu verfahren, wie gestaltet sich das Verhältnis des Abtes zu der Gesamtheit der Mönche, wie das des Klosters zum Diözesanbischof, welche Verpflichtungen sind neu eintretenden Mitgliedern aufzulegen, wie regelt sich der tägliche Wechsel von Arbeit und Erbauung u. dgl.? In allen diesen Punkten traf Benedikt Bestimmungen, deren Durchführbarkeit jedem einleuchten mußte, und die sich dadurch auszeichneten, daß sie die Willkür der einzelnen ausschlossen, ohne die freie Entfaltung der Individualitäten ganz zu verhindern. Nirgends war das Ideal des asketischen Lebens aus den Augen verloren, überall aber bewies sich der klare Blick eines Mannes, der das Erreichbare erstrebt. So bot die Regel Benedikts das, was Columbas Regel vermissen ließ: ein höchst brauchbares Statut für jeden Mönchsverein. Kein Wunder, daß, seitdem man sie kennen lernte, sie rasch Aufnahme fand. Schon die Synode zu Angoulême machte den Versuch, ihre Herrschaft über alle Klöster der Diözese auszudehnen[2]. Auch die Klöster der Columbaregel konnten sich nicht gegen sie abschließen[3]. Nun war zwar ihre

[1] Vgl. Löning, KR. II S. 437 und Seebaß, P. RE. II S. 582. Man darf auch an Augustinus erinnern, der Benediktinermönch war und 596 mit Empfehlungsbriefen Gregors durch Frankreich nach England reiste, J.W. Nr. 1432 ff.

[2] A. 663—680 c. 15 S. 221: De abbatibus vel monachis ita observare convenit, ut quicquid canonum ordo vel regula s. Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant. Die Urkunde Widerads von Flavigny v. 27. Mai 719, Pard. II S. 399 Nr. 587 zeigt nicht nur die Herrschaft der Bened.-Regel in diesem burgundischen Kloster, sondern setzt auch voraus, daß sie anderwärts galt. Vgl. über das Vordringen der Ben. Reg. Traube in den Münch. Abh. Bd. XXI S. 633 ff.

[3] Malnory vertritt den Satz, daß die Verbindung der Columba- und der Benediktinerregel auf Waldebert zurückgehe; schon im Beginn seiner

Annahme nicht im Gegensatz gegen die alte Ordnung gemeint: denn beide Regeln schienen sich vielmehr zu ergänzen als auszuschließen; man gebrauchte sie in einer Reihe von Stiftungen eine Zeitlang nebeneinander[1]. Aber schließlich mußte dies zur Zurück-

Amtsführung habe er sie in Luxeuil durchgeführt und die Verbindung der beiden Regeln sei dann herrschend geworden: in idque (foedus Benedicti cum Columbano) omnia deinceps monasteria, etiam quae originem a Columbani discipulis non duxerant, coivisse, S. 26. Zum Beweise für die erstere Behauptung reicht der von Malnory aus vita Salab. 7 S. 407 zitierte Satz nicht aus. Denn er sagt weiter nichts, als was wir sonst auch wissen, daß um die Mitte des 7. Jahrhunderts unter Anregungen, die von Luxeuil ausgingen, eine rasche Vermehrung der Klöster erfolgte, und daß die Regeln Columbas und Benedikts neben einander gebraucht wurden. In der Bemerkung, daß dies huius tempore geschah, liegt mit nichten, daß es durch Waldebert geschah. Daß aber nicht überall beide Regeln neben einander galten, beweist die Angabe des Jonas, Vit. Columb. II, 10 S. 128. Hier wird z. B. für Solignac die Regel Columbas allein erwähnt. Es scheint mir methodisch nicht zulässig, unter Vernachlässigung dieser bestimmten Angabe zu behaupten: aus der Beziehung von Solignac zu Luxeuil ergebe sich die Herrschaft beider Regeln. In den Worten des Diploms Sigiberts II. für Stablo und Malmedy, ut ibi monasteria iuxta regulam coenobiorum vel traditionem patrum construerentur, Dipl. I S. 22 Nr. 22, liegt vollends nichts, was für unsere Frage von Belang wäre. Noch schlimmer steht es mit dem aus vita Balth. 9 S. 493 genommenen Beweis dafür, daß die beiden Regeln in allen Klöstern zur Herrschaft kamen. Der Verf. erzählt, daß die fromme Königin an die französischen Hauptklöster S. Denis, S. Germain . . . vel ubicunque eius perstrinxit notitia, Briefe sandte, in denen sie aufforderte, ut sub sancto regulari ordine fratres infra ipsa loca consistentes vivere deberent. Malnory versteht, daß sie verfügt habe, ut nullum deinceps monasterium sub alia posthac regula atque Benedicti et Columbani perstare deberet, S. 34. Ich glaube nicht, daß er für diese Deutung viele Gläubige finden wird. Denn sie ist eine Eindeutung: von den beiden Regeln ist hier überall nicht die Rede. Die Meinung ist nur, daß die Mönche den Regeln gemäß leben sollen, die in ihren Klöstern gelten. Ein Kloster, von dem wir wissen, daß die Benediktinerregel frühestens am Ende des 8. Jahrhunderts eingeführt wurde, ist Remiremont, vgl. Ebner N. A. XIX S. 73 f. Nicht weniger als 15 Äbtissinnen kannten sie nicht, ib. S. 71.

[1] Daß nach einer Reihe von Urkunden die Regeln Benedikts und Columbas zugleich galten, ist sicher. Löning II S. 442 erklärt sich mit Recht gegen die Annahme, daß die Erwähnung Benedikts neben Columba überall auf späterer Einschiebung beruhe. Er irrt jedoch, wie mich dünkt, darin, daß er Fälle der letzteren Art überhaupt nicht annimmt; daß sie vorkamen, beweist das Diplom Burgundofaros von Meaux für das Kloster Rebais v. 638: liest man in demselben, daß das Kloster sub regula b. Benedicti et ad modum Luxoviensis monasterii regiert werden solle, so beweist die bestimmte Angabe des Jonas vit. Col. I, 26 S. 100, daß Rebais ex supra-

drängung der Columbaregel führen; es geschah, ohne daß man es beabsichtigte, mit einer gewissen Notwendigkeit schon deshalb, weil man nach Benedikts Bestimmungen das Klosterleben Stunde für Stunde regelte, während man bei Columba neben sittlichen Vorschriften nur Strafbestimmungen fand, die wie alle drakonischen Gesetze allein gegeben waren, um sofort beiseite gelegt zum werden.

Es ist zweifellos, daß die Ordnung, welche das Mönchtum durch Aufnahme der Benediktinerregel erfuhr, zur Kräftigung desselben beitrug: der Strom, den Columba entfesselt hatte, wurde in ein sicheres Bett geleitet.

Dagegen wird man als einen für länger als ein Jahrhundert bleibenden Eitrag der columbanischen Klostereinrichtung betrachten dürfen, daß eine große Anzahl von Klöstern eine dem Diözesanbischof gegenüber sehr freie Stellung erhielt. Wie eingreifend die Macht desselben über die Klöster in früherer Zeit war, ist erwähnt worden, ebenso daß Luxeuil in dieser Hinsicht anders stand. In der Regel Columbas findet sich darüber kein Wort; aber hier wirkte das Beispiel seiner Stiftung[1]. Kein Bischof, liest man in dem Privilegium Dagoberts für Rebais, weder ein gegenwärtiger, noch ein zukünftiger, auch kein bischöflicher Beamter oder sonst irgend jemand soll sich in dem Kloster irgendwelche Gewalt anmaßen, auch soll kein Bischof weder das Kloster noch seine Zellen betreten, es sei denn um des Gebetes willen und mit Erlaubnis des Abtes und seiner Kongregation. Zugleich wird verfügt, daß beim Tode eines Abtes nur die Kongregation selbst den Nachfolger zu bestimmen habe[2]. Ähnliche Anordnungen enthalten alle Urkunden der nach Luxeuils Vorbild gestifteten Klöster: es wird im

dicti viri, sc. Columbae, regula gegründet sei, daß hier der Name Columbas mit dem Benedikts vertauscht wurde. Der Einwand Malnorys S. 27, daß dann die Worte ad mod. L. m. absurd seien, scheint mir nicht gerade viel wert. M. weiß ja selbst, daß organisat. Bestimmungen der Regel C.'s fremd waren. Über die Stiftungsurk. für Solignac vgl. oben S. 291 Anm. 6. Ob in der Urkunde Emmos für S. Peter in Sens, Pard. II S. 112 f., dieselbe Vertauschung stattgefunden hat, läßt sich nicht entscheiden. Ebensowenig, in welcher der übrigen S. 297 Anm. 1 genannten Urkunden eine Einfügung des Namens Benedikts stattfand.

[1] Vgl. bes. das Diplom des Eligius für Solignac, Scr. rer. Mer. IV S. 746 f.

[2] M.G. Dipl. I S. 16 Nr. 15. Das Privilegium des B. Burgundofaro S. 39 ff. enthält die bischöfliche Bestätigung dieser Freiheiten. Vgl. über die Exemtion der Klöster überhaupt Sickel, Beiträge IV, Wiener SB. 47 S. 565, Harttung, diplomatisch-historische Forschungen, 1879, S. 3 ff., und Weiß, die kirchlichen Exemtionen der Klöster, 1893.

Unterschied von den anderen Klöstern[1] ihnen 1. volle Freiheit des Besitzes zugesprochen, 2. das Recht gegeben, den Abt aus der eigenen Mitte zu wählen, 3. Sicherheit gewährt, daß der Bischof nur zum Vollzug der Ordination nach dem Willen des Abts und der Kongregation das Kloster betreten dürfe. An Stelle der letzteren Bestimmung trat wohl auch die weitergehende Befugnis, bischöfliche Amtshandlungen von jedem beliebigen Bischofe vornehmen zu lassen[2] oder einen eigenen Bischof im Kloster zu halten, sei es, daß der Abt, oder daß einer der Mönche die bischöfliche Ordination erhielt[3]. Nicht selten waren es die Stifter, welche sogleich bei der Errichtung der Klöster ihre Unabhängigkeit sicherten. Es kam aber auch vor, daß die Mönche sie erst im Verlauf erwarben[4].

Das Eindringen der Benediktinerregel wirkte in diesem Punkte nicht hindernd; ihre Bestimmungen über die Stellung des Abts[5] und ihre Andeutungen über die Vermögensverwaltung[6] sind den Einrichtungen Luxeuils analog, obgleich Benedikt prinzipiell die Unterordnung des Klosters unter den Diözesanbischof anerkannte[7]. Es fehlte nicht an Bischöfen, welche den Klöstern die von ihnen

---

[1] Urkunde des Burgundofaro von 638 S. 40: Weder der Bischof noch der Archidiakon aliquid de eodem monasterio, sicut de parochiis aut ceteris monasteriis, muneris aliquid audeat sperare vel auferre.

[2] Harttung S. 29 f. leitet die Bestimmung ab aus zwei burgundischen Formeln (Rozière 572 f. = Zeumer, coll. Flav. 43 f.), welche er dem alten burgundischen Reich zuschreibt, S. 20. Das ist jedoch unmöglich: in einer Formel, die vor d. J. 516 entstanden sein soll, kann nicht die regula S. Benedicti erwähnt werden.

[3] Zu den von Löning II S. 445 genannten: Romanus von Mazerolles, Turnoald von S. Denis, Pirmin von Reichenau, Duban von Honau, mögen hinzugefügt werden: Benedikt von Honau S. 305 Anm. 5, Disibod s. S. 304 Anm. 3, Ursmar, Vulgisus und Amalvinus von Lobbes, V. Ursm. 2; Gest. abb. Lob. 5f., Rabangar von Stablo, Urk. Karl Martells v. 720 M.G. Dipl. I S. 98 Nr. 10; vgl. zur Datierung B.M. Nr. 32. Beispiele aus der 2. Hälfte des achten Jahrhunderts bei Harttung l. c. S. 35.

[4] Vgl. für den ersten Fall die Urk. Berthefreds v. Amiens für Corbie, i. J. 662 auf Bitten der Stifter, Chlothachar und Balthilde ausgestellt, Pard. II S. 126 Nr. 345; die Urk. des Drauscius von Soissons v. 666 für das Marienkloster daselbst, ebenfalls auf Bitten der Stifter Ebroin und Liutrud ausgestellt, ib. S. 138 Nr. 355, u. a.; für den zweiten Fall die Urk. Emmos von Sens v. 659 für das Columbakloster daselbst, die auf Bitten des Abts Ago und der Kongregation ausgestellt ist, ib. S. 109 Nr. 333.

[5] Wahl des Abtes durch die Kongregation c. 64.

[6] C. 2; 31—34; 48; 57; 59; 66.

[7] C. 64.

erstrebten Freiheiten urkundlich zusicherten[1], bald aus eigenem Antrieb bald von den Fürsten dazu veranlaßt[2]. Von Bedeutung mußte auch sein, daß Gregor der Gr. für die Klöster eine ziemlich weit gehende Unabhängigkeit in Anspruch nahm, ohne sie indes ganz von der bischöflichen Jurisdiktion zu lösen[3].

Jedoch fehlte viel, daß die Unabhängigkeit der Klöster vom Episkopat allgemein erreicht worden wäre. Dazu waren die fränkischen Rechtsgewohnheiten zu fest. Auch waren die wenigsten Diözesanbischöfe geneigt, auf die gewohnte Macht über die Klöster Verzicht zu leisten. Wenn ein Mann wie Audoen von Rouen, der doch von Columba tiefe Eindrücke empfangen hatte, als Bischof die Selbständigkeit der Klöster nicht anerkannte[4], so ist das ohne Zweifel häufig vorgekommen. Auch sonst findet man wohl ausdrücklich die Rechte des Diözesanbischofes gewahrt[5]. Wie es scheint,

[1] Pard. II Nr. 333 II S. 110 Urk. Emmos von Sens v. 659: Sed et in his provinciis plura alia regalia monasteria tam antiquiore tempore quam nuper constructa a pontificibus in quorum territoriis condita sunt gratia religionis et caritatis privilegia acceperunt. Vgl. die schon mehrfach angeführten Privilegien Burgundofaros für Rebais v. 638, Numerians für S. Die v. c. 667 u. a., und die Formeln Marculf I, 1 S. 39 f. und Coll. Flav. 43 S. 480 f. Die letztere ist nach einer Urkunde des Abts Widerad v. 719 bearbeitet, Pard. II S. 399 Nr. 587.

[2] Ein Beispiel für den letzteren Fall gibt die Urk. Chlodowechs II. für S. Denis v. 653 M.G. Dipl. I S. 19 Nr. 19.

[3] Vgl. besonders J.W. 1504. Columbas Kloster in Bobbio wurde von Honorius I. von jeder bischöflichen Gewalt eximiert, J.W. 2017.

[4] Das zeigt sein Verhalten zum Kloster Jumieges (Gemmeticum); dasselbe ist eine Stiftung des ersten Abts Filibert, der durch die Königin Balthilde unterstützt wurde, V. Balth. 8 S. 491; Vit. Filib. 6 S. 785 f., vgl. oben S. 291 Anm. 4; die columbanischen Anschauungen waren für ihn maßgebend. Audoen setzte ihn ab und ernannte unter lebhaftem Widerstand der Mönche an seiner Stelle zwei Äbte nach einander, c. 25 S. 789. Bei Filiberts Absetzung waren freilich politische Motive wirksam, vgl. c. 23; aber man sieht doch, daß Audoen die Stellung des Bischofs zum Kloster anders auffaßte als die Mönche. Dasselbe zeigt ein zweiter Fall: das Kloster Pentali war ein königliches Kloster: gleichwohl ernannte Audoen Geremar zum Abte desselben; mit welcher entschiedenen Opposition der letztere zu kämpfen hatte, zeigt der auf ihn unternommene Mordversuch, V. Germ. 12 u. 14 S. 458 f.

[5] Privilegium des Bischofs Aredius von Vaison für das Kloster Grosseau (Grasellum) v. J 683, Pard. II S. 191. Hier wird dem Bischof das Recht der Visitation gewahrt: die Abtswahl soll geschehen cum consilio et voluntate pontificis; der Bischof hat die Befugnis, nötigenfalls das Kloster zu reformieren; bischöfliche Amtshandlungen dürfen nur von dem Bischof von

erreichte nur St. Martin in Tours die vollständige Befreiung von der bischöflichen Gewalt[1].

Columba war deshalb groß, weil er, obwohl Mönch, nicht für die Mönche allein lebte. Und nicht sofort verschwand in dem Kreise seiner Schüler der Geist, der ihn beseelt hatte: sie hielten an der Überzeugung fest, daß die Klöster berufen seien, eine religiöse Einwirkung auf das Volk zu üben, und handelten demgemäß. Dabei sehe ich hier noch von der Heidenpredigt ab, die von Luxeuil aus betrieben wurde; sie wird später erwähnt werden, auch stand sie wohl stets in zweiter Linie. Wie Columba, so fühlten sich seine Schüler zunächst verpflichtet, an den Christen zu arbeiten, unter denen sie lebten: Eustasius hat in der Umgegend von Luxeuil in derselben Weise wie sein Meister als Bußprediger gewirkt[2]. Daran begnügte man sich aber nicht: es war Sitte, daß von Zeit zu Zeit begabte Brüder als Wanderprediger ausgesandt wurden[3]. Das geschah unter Eustasius; auch aus der Zeit Waldeberts wird von Mönchen von Luxeuil erzählt, die predigend das Land durchzogen: sogar auf die Höflinge Chlothachars III. machte ihr Wort tiefen Eindruck[4]. Mit der Predigt verband sich der seelsorgerliche Verkehr mit den Gläubigen; das üble Wort „Beichtvater“ kommt jetzt zum ersten Male vor; der in Luxeuil gebildete Abt Bertinus von Sithiu war Beichtvater eines Grafen Walbert und seiner Gemahlin Regentrud[5]. Das zeigt, daß Colum-

---

Vaison vorgenommen werden. Aredius beruft sich für sein Privilegium, wie es üblich war, auf die älteren Klöster, nennt Lerinum, S. Moritz, S. Marcell, aber nicht Luxeuil. Das Privilegium wurde durch Chlodowech III. bestätigt, M.G. Dipl. I S. 57 Nr. 65. Vgl. auch die Formel Marc. II, 1 S. 72, wo zuerst gesagt ist, daß das Kloster bestehen soll remota pontificum simulque ecclesiasticorum omnium officialium seu publicorum omnium potestate, und wo es dann heißt: Hoc etiam ipse ponteficibus obsecro vel committo, ut illos per succedentes temporibus, cum casus mortis extiterit abbatibus ac reliquos clericorum gradus, in eodem loco dignetur vel debeant substituere, quos sapiencia et eruditio scribturarum clarificat etc.

[1] J.W. 2105.

[2] Vit. Columb. II, 8 S. 123: Ibi tam plebem interius, quam vicinos populos ad christianum vigorem excitare studet, multosque eorum ad paenitentiae medicamenta pertraxit. Fuit eius studii, ut multos sua facundia erudiret.

[3] Vit. Amati 6 S. 217: Factum est autem in temporibus illis, directus a fratribus (Amatus), ut quasdam urbes Austrasiorum lustraret; multa enim gratia praedicationis in illo vigebat.

[4] Vit. Bertini 3 A. S. Mab. III, 1 S. 96.

[5] Ib. 11 S. 101: Huic vero Walberto et coniugi suae pater confessionum beatus fuit Bertinus . . . Utrisque verbum saepe praedicabat divinum.

das Bußbuch nicht vergeblich geschrieben war. Denn was in Luxeuil und Sithiu geschah, wiederholte sich sicher in allen Klöstern, die in Luxeuil ihr Vorbild sahen. Man steht hier einer Tätigkeit der Mönche gegenüber, die in der vorhergehenden Zeit ihresgleichen nicht hat, die aber, als sie viele Jahrhunderte später von den Bettelorden wieder aufgenommen wurde, das Mönchtum auf den Gipfel seines Einflusses erhob. Wenn sie im Beginne des Mittelalters rasch wieder erlahmte, so liegt der Grund zum Teil in der Verwirrung aller kirchlichen Verhältnisse, die am Ende des siebten und im Beginn des achten Jahrhunderts herrschend wurde, zum Teil aber auch in dem Übergewicht der Benediktinerregel. Durch sie wurde die Tätigkeit der Mönche wieder auf den Kreis der Klöster beschränkt; in diesem Punkte stand sie nicht hinter der Regel, wohl aber hinter der Übung Columbas zurück.

Aber eine Zeitlang haben die Mönche dem Volke gepredigt und durch ihre Bußbücher die Seelsorge geregelt. Ist es zu kühn, wenn man die Frage erhebt, ob ihre Predigt der religiösen Anschauung der Zeit ein neues Element hinzugefügt hat?

Was haben sie gepredigt? Die Frage läßt sich nicht direkt beantworten; denn es ist nicht eine Volkspredigt aus dem columbanischen Kreise auf uns gekommen [1]. Wir wissen nur, daß Jonas in der Forderung der Buße das für die Predigten Columbas und Eustasius' Charakteristische sah; doch wird man aus den Reden Columbas an seine Mönche [2] entnehmen können, in welcher Weise

---

[1] Ich nahm früher an, es ließe sich aus den unter dem Namen des Eligius überlieferten Homilien ein Bild der Predigt im Kreise der Columbaschüler gewinnen, s. Bd. I 2. Aufl. S. 302 f. Aber die Untersuchung Vacandards, Revue des quest. histor. Bd. 64 S. 471 ff. u. Bd. 65 S. 235 ff., hat die Bedenken gegen ihre Echtheit so verstärkt, daß man von ihnen absehen muß. In den Scr. rer. Merov. IV S. 751 hat Krusch aus einer St. Galler und einer Pariser Handschrift eine Predicacio s. Eligi episcopi veröffentlicht. Ich bezweifele nicht, daß sie die Grundlage für Vita Elig. II, 16 bildet. Aber es scheint mir unmöglich, in ihr ein echtes Werk des Eligius zu erkennen. Wir besitzen einen Brief des Eligius, dessen Echtheit nicht angefochten ist, Desid. ep. II, 6 S. 206. Vergleicht man seinen Stil mit dem der Predicacio, so komme ich zu dem Ergebnis, daß hier zwei verschiedene Männer reden. Der Mann, der die schwerfälligen Perioden des Briefes geschrieben hat, hat unmöglich die leichtgebauten Sätze der Predicacio gebildet. Überdies ist die letztere in weit höherem Maße, als sich aus den Nachweisen bei Krusch ergibt, Exzerpt aus Cäsarius. Sie gibt, auch wenn sie von einem Schüler des Eligius zusammengestellt sein sollte, nichts ihm Eigenartiges.

[2] Sie sind unter der Überschrift Ordo de vita et actione monachorum

er zur Buße führte. Es sind kurze textlose Ansprachen, ganz undogmatisch in ihrer Haltung, nur bestimmt einen praktisch wirksamen Gedanken dem Hörer gewissermaßen aufzudrängen. Nichts wird entwickelt oder bewiesen; in den kürzesten Sätzen, in Fragen und Ausrufen stürmt Columba auf seine Hörer ein, um sie zu nötigen, das zu erwägen, was er ihnen vorhält. So beginnt z. B. die erste Rede mit den Sätzen: „Bedenke, nicht was du bist, armer Mensch, sondern was du sein wirst: was du bist, ist ein Augenblick, was du sein wirst, ist immer. Sei nicht untätig für dich selbst, sondern erwirb in kurzer Zeit, was du in Ewigkeit besitzen wirst. Die Unlust zu zeitlicher Mühe werde bezwungen durch die Sehnsucht nach der Belohnung. Sei geistlich, wenn du nicht untätig bist. Lockt dich aber die Welt, dann sieh zu, was du fliehen, wem du nachtrachten willst. Warum trachtest du nicht nach dem, was niemals flieht?“ Die Gedanken, die Columba in dieser Form verkündigte, bewegen sich in einem engen Kreis: die Nichtigkeit der Welt, des irdischen Lebens mit seinen Gütern und die Rechenschaft, die am Ende droht, das Elend des Menschen, der nicht nur in der Welt lebt, sondern die Welt sozusagen in sich hat, das Gewicht der Sünden, die auf ihm lasten, die er niemals los wird und von denen er doch frei werden muß, um nicht ewig verloren zu gehen, endlich die Frage nach dem Besten und zugleich Verborgensten in der Welt, dem Wohlgefallen Gottes, und nach dem Weg, auf dem das Ewige erlangt wird. Man sieht, die Absicht war überall die Hörer zur Selbsterkenntnis und damit zum Bruch mit ihren Sünden zu bringen: gut, sagt Columba einmal, lebt nur, wer entweder nie oder immer bereut. So predigte er Buße im Kloster. Wird er viel anders vor den Weltlichen geredet haben? Eine ähnliche Vorstellung gewähren die Mahnungen, welche Wandregisel von Fontanella an seine Mönche richtete. Wandregisel sprach als Mönch: aber sein Gesichtskreis war nicht der mönchische. Er prägte den Mönchen den Grundsatz ein, sie sollten nicht die Jahre zählen, die sie im Kloster zubrächten, sondern diejenigen, während deren sie in den Geboten Gottes wandelten. So liegt denn auch in seinen Worten keine Spur von Vertrauen auf die mönchischen Werke, sondern überall das ernste Dringen auf wahre Lebensgerechtigkeit, die Forderung aufrichtiger Selbstprüfung: „Wenn wir nicht stolz sind, weil wir nicht mit den Dieben stehlen

---

erhalten; s. o. S. 261 Anm. 2. Daß sie wirklich an Mönche gerichtet sind, beweist nicht nur Nr. 3 mit der wiederholten Beziehung auf die Klosterdisziplin, sondern ergibt sich auch aus Sätzen wie Nr. 2 S. 82: Nihil habet, quod amet de mundo, qui corporis voluptatibus mortuus est.

und nicht zu den Mördern und Meineidigen uns gesellen, so mögen wir vor unserem Gewissen überlegen, wie wir uns verhalten: tragen wir nicht Haß gegen irgendwen, tun wir alles Lästern ab, sind wir nicht von Stolz aufgeblasen, durch eitle Ehre erfreut, durch Üppigkeit befleckt, durch Zorn erbittert, von Eitelkeit beseelt, entstellt uns nicht unmäßiges Gelächter, und fesselt uns nicht leeres Gerede, wahren wir die Liebe, den Frieden, die Freude, die Gütigkeit mit allem Eifer"[1]? Sah er einen seiner Mönche niedergeschlagen, so schloß er sofort, daß ihm etwas auf dem Gewissen liege und mahnte ihn zu offenem Bekenntnis[2].

Nichts ist schwieriger, als über die Wirkung der Predigt zu urteilen; doch glaube ich nicht zu irren, wenn ich annehme, daß das Bewußtsein der Sündigkeit im siebten Jahrhundert energischer und lebhafter war als im vorhergehenden. Die Frage nach der Vergebung der Sünden und der Gewißheit des Heils bildete für viele einen Gegenstand ernsten Nachdenkens. Wie hat sie Arnulf von Metz beschäftigt! Sein Rücktritt von dem Pontifikate war durch das Bewußtsein verursacht, daß er dieses Amtes um seiner Sünden willen unwürdig sei[3]. Das war die Grundstimmung seiner Seele bis ans Ende: seine letzte Bitte an Romarich war, er möge für ihn um Vergebung beten; nichts Gutes habe er in dieser Welt getan; er sei beladen mit allen Verbrechen und Sünden[4]. Was ihn erfüllte, verkündigte er anderen. Sein Biograph schildert, wie er zu einem Todkranken eilte, um ihn „wie er gewohnt war" aufzufordern: Tue Buße, mein Sohn, wenn du Böses getan hast, damit du Heilung für Leib und Seele empfangest[5]. Man sieht, wie sehr es ihm am Herzen lag, bei denen, die ihm anvertraut waren, eine der seinen ähnliche Überzeugung hervorzurufen.

Man darf den religiösen Einfluß Arnulfs von Metz nicht gering schätzen. Denn Arnulf war weit mehr als der politisch einflußreichste Bischof dieser Zeit; daraus allein würde sich der tiefe Eindruck nicht erklären, den er auf die Zeitgenossen machte; er war einer der geistigen Führer des Jahrhunderts. Das ist nicht eine karolingische Legende. Ein Mann wie Desiderius von Cahors bezeugt es. Noch im höchsten Alter hat er voll Verehrung von Arnulf geredet[6].

---

[1] V. Wandregis. 14 S. 40.

[2] Ib. c. 16: Nonne tibi sunt aliqua cordis macenamenta? Festinus sis ad confessionem, noli demittere reatum tuum in corde quiescere.

[3] Vit. Arnulf. c. 16 S. 438.

[4] Ib. c. 22 S. 442.

[5] Ib. c. 12 S. 436; vgl. oben S. 161.

[6] Desid. epist. I, 8 S. 197.

Ähnliche Anschauungen, wie sie Arnulf hegte, begegnen bei vielen Männern. Wer den Inhalt der frommen Gesinnung aussprechen wollte, sprach von der Flamme der Liebe und der Glut der heiligen Zerknirschung[1]. Desiderius von Cahors hat für die Äbtissin Aspasia eine Auslegung der Geschichte von der reumütigen Sünderin verfaßt. Darinnen wirst Du, schreibt er ihr bei Übersendung der Schrift, Trost und Furcht finden. Tue Buße, so gut du immer kannst, und hüte dein Herz mit allem Fleiß[2]. Als einzige Aufgabe seiner letzten Lebenszeit sah Amatus von Remiremont die Bereuung seiner Sünden und die Erlangung der Sündenvergebung an[3]; noch in der Grabschrift, die er für sich verfaßte, beschäftigte ihn dieser Gedanke[4]. Eligius von Noyon unterzog sich freiwillig der Pönitenz; man wird an jenen Vorgang aus dem Leben Arnulfs erinnert, wenn man liest, daß auch er betete, Gott möge ihm irgendwie kund tun, daß seine Buße angenommen sei, und daß auch er überzeugt war, es sei ihm eine göttliche Antwort zuteil geworden[5]. Der gefangene Leodegar von Autun tröstete sich mit den Worten des Paulus 1. Tim. 1, 15 u. 16; aber er veränderte die zweite Hälfte des Spruchs. Bei ihm lautet sie: Ich bin der Zuversicht Erbarmen zu erlangen, daß der milde Jesus an mir seine Geduld erzeige zum Trost aller Sünder und zur Hoffnung der Vergebung[6]. Endlich mag noch der Genter Mönch Bavo genannt werden: die Erlangung der Sündenvergebung war das treibende Motiv seines Lebens; als er Laie war, führte sie ihn ins Kloster; als er Mönch war, trieb sie ihn zu jener unglaublichen Selbstquälerei, die von ihm berichtet wird[7]. Wir sehen, die Askese ist die gleiche wie bei den früheren: die Motive sind jedoch etwas anders gefärbt.

So allgemein verbreitet sind diese Anschauungen, daß, was früher ab und zu vorkam[8], nun sozusagen Mode wurde: man

---

[1] Vita Geretr. prol. S. 453.

[2] Desid. ep. I, 14 S. 201.

[3] V. Amat. 11 S. 219.

[4] Ib. c. 13 S. 220: Omnis homo qui in hunc locum sanctum ad orandum introieris, si obtinere merearis que postulas, pro anima Amati penitentis hic sepulti Domini misericordiam deprecari digneris, ut si quid mea parvitas de meis multis peccatis obtinere non potuit tepide penitendo, obtineat vestra tantorum caritas sedule Domini misericordiam deprecando.

[5] Vit. Elig. I, 7 f.

[6] Brief an seine Mutter, M.G. Epist. III S. 466 f.

[7] Vit. Bavon. 2 ff., 10 f.

[8] Talasius von Angers in der Unterschrift des Conc. Tur. I a. 461 Mansi VII S. 947. Nicet. Epist. ad Chlodosuindam Ep. Austr. 8 S. 119.

schrieb seinen Namen nicht, ohne ein peccator daneben zu setzen[1]. Selbst in den starren Formeln der Urkunden macht sich, wenn ich mich nicht täusche, das neue religiöse Motiv bemerklich. Im sechsten Jahrhundert waren die Beweggründe für Schenkungen, Stiftungen u. dergl. zumeist irdisches Glück, der Bestand des Reichs, der zukünftige Lohn. Nur daneben kommt wohl auch die Beziehung auf die Sünde, auf Gericht und Vergebung vor. Jetzt werden die letzteren Gedanken stärker betont. Bei der Ernennung des Desiderius zum Bischof von Cahors spricht Dagobert I. die Hoffnung aus, daß derselbe im zukünftigen Gericht Fürbitte für seine Sünden einlegen werde[2]. Theuderich III. machte im Jahre 668 eine Stiftung für S. Denis zur Heilung seiner Seele[3]. Besonders in Urkunden der Familie Arnulfs und Pippins fehlt kaum je die Beziehung auf Sünde und Gnade. In Gedanken an die Last seiner Sünden, um Vergebung derselben zu erlangen, übergab Grimoald, des älteren Pippin Sohn, die Villa Germigny an Remaclus von Stablo[4]. Pippin II., Arnulfs Enkel, dachte seine Schenkungen als Heilmittel seiner Seele, als dienend zum Erwerb der ewigen Ruhe[5]. Mit den Worten: „Bedenkend das Los der menschlichen Gebrechlichkeit, wie wir vermöchten unsere Sünden abzuwaschen und durch Gottes Gnade zu den ewigen Freuden zu gelangen“ beginnt er zwei seiner Urkunden für Echternach[6]. Bei wem möchte man solche Reflexionen weniger erwarten als bei Karl Martell? aber in

---

Germani epist. ad. Brunechild. ib. 9 S. 122. Testam. Radeg. M.G. Dipl. I S. 9. Testam. Caesar. Pard. 1 S. 104. Conc. Vas. a. 529; Mass. a. 533; Tur. II a. 567.

[1] Vgl. von den Briefen des Desiderius von Cahors I, 2 S. 194; 7 S. 196; 8 S. 197; 9 S. 198; 11 S. 199; 13 S. 200; ep. Aviulfi S. 204; ep. Sulpic. S. 205 u. 208; ep. Raurac. S. 206; ep. Paul. S. 208 f.; ep. Abbonis S. 210; ep. Constantii S. 211; ep. Veri S. 211 und 212; ep. Pallad. S. 213; ep. Galli S. 214; Felic. ib. Unter den 49 Männern, welche das Diplom Chlodowechs II. für S. Denis v. 22. Juni 653 unterzeichneten, nennen sich 11 als Sünder, M.G. Dipl. I S. 20 f. Zur Sache Görres, Ztschr. f. wissensch. Theol. 37. Bd. S. 586.

[2] M.G. Dipl. I S. 15 Nr. 13. Vgl. das Privilegium für Rebais S. 17 Nr. 15: Fides perfecta non dubitat ad Altissimi gratiam pertinere, si aliquid secundum suum eloquium praecipue domesticis fidei mente devota impenditur.

[3] M.G. Dipl. I, 51 Nr. 57: Pro remedium anime nostri plena et integra gracia.

[4] Ib. S. 91 Nr. 1.

[5] Schenkung v. 691 für S. Arnulf in Metz, ib. Nr. 2 S. 92; Übergabe von Süstern an Willibrord 2. März 714, S. 95 Nr. 6.

[6] V. 13. Mai 706, ib. S. 93 u. 94 Nr. 4 f.

jedem seiner Diplome spricht er sie aus[1]. Gewiß, derartige Wendungen sind Formeln und man darf sie nicht ohne weiteres als Ausdruck der Überzeugung des Mannes betrachten, der sie gebraucht. Wohl aber beweisen sie die Gedanken, in denen man im allgemeinen lebte: sie beweisen dieselben um so mehr, je regelmäßiger sie wiederkehren.

Gedanken, wie sie in den Urkunden der Pippiniden ausgesprochen sind, begegnet man allerwärts in dieser Zeit, mögen die Dokumente von Geistlichen[2] oder Laien[3], von Männern oder Frauen herstammen[4]. Das lebhafte Gefühl der Sünde bildet einen der gemeinsamen Züge in der religiösen Überzeugung der Zeitgenossen.

Es ist dem Mittelalter nicht wieder verloren gegangen; bald stärker, bald schwächer tritt es hervor, aber vorhanden ist es immer: in mancher Hinsicht gibt es der mittelalterlichen Religiosität ihre eigentümliche Färbung. Wer möchte leugnen, daß es zu krankhaften Auswüchsen geführt hat? Aber es beweist doch auch, daß man sich nicht an der Oberfläche des Lebens hielt: man suchte den innersten Kern der christlichen Religion zu erfassen. Indem die keltischen Mönche diese Seite des religiösen Lebens pflegten und entwickelten, haben sie an der Vertiefung desselben gearbeitet. Der Anstoß, den sie gaben, wirkte fort, auch nachdem ihre Namen längst durch größere verdunkelt waren.

---

[1] Ib. S. 97 ff. Nr. 9 ff. Für Karls religiöse Stellung ist eine Bemerkung in den annal. Petav. M.G. Scr. I S. 9 charakteristisch; hier wird z. J. 726 der Tod des Mönchs Martin von Corbie angeführt und hinzugefügt, quem Karolus in summa veneratione habuit et peccata sua ei confitebatur.

[2] Testament Bertchrams von Le Mans v. 615, Pard. 1 S. 167 ff.: Ut pro facinore meo, quod hic in saeculo iugiter visus sum perpetrasse, ut ipsi apostoli suffragiis suis ab infernali poena me liberare dignentur et si non gloriam, quod non mereor, vel veniam . . merear obtinere. Vgl. das Testament Hadoinds von Le Mans v. 642, Pard. II S. 71; die Schenkung des Abts Berchar für das Kloster Puteoli v. 673, ib. S. 159.

[3] Urkunde Adroalds für S. Bertin v. 648, ib. S. 87, des Nicetius für Moissac v. 680, ib. S. 184.

[4] Schenkung der Theudelinde für S. Denis v. 627, I S. 207; Testament der Burgundofara v. 632, II S. 15 f.; Stiftungsbrief der Chrotildis für das Kloster Bruyère v. 670, ib. S. 148 f.

Fünftes Kapitel.

# Fortschritte der Bekehrung Deutschlands.

Als eine Blüteperiode der fränkischen Kirche betrachtete man in der Folgezeit die erste Hälfte des siebten Jahrhunderts[1]: damals sei die Pest der simonistischen Ketzerei ausgerottet worden[2]; reich sei der Episkopat gewesen an den trefflichsten Knechten Gottes, Männern wie Arnulf von Metz, Eligius von Noyon, Audoen von Rouen, Amandus von Mastricht, Sulpicius von Bourges, Desiderius von Cahors u. a.; kaum eine Kirche könne man finden ohne einen Heiligen aus der Zeit Chlothachars und Dagoberts[3]. Aller-

[1] V. Austreb. 3 A. S. Mab. III, 1 S. 24: Cuius (Dagoberti) tempore velut palma in Galliis s. mater refloruit ecclesia, diversis sanctorum sacerdotum monachorumque virtutibus adornata ac Deo dicatarum virginum. Vgl. Alcuini vit. Richar. 1 A. S. Mab. II S. 179.

[2] Vit. Elig. II, 1 S. 694: Maxime de temporibus Brunichildis infelicissimae reginae usque ad tempora Dagoberti regis violabat hoc contagium catholicam fidem. Sollicite tamen pro hoc invigilabant s. viri Eligius et Audoinus et commune cum ceteris viris catholicis habito concilio suggesserunt principi et optimatibus eius, ut hoc mortiferum virus cito deleretur de corpore Christi, quod est universalis ecclesia. Habuit itaque effectum eorum pia petitio. Krusch erinnert an Conc. Cab. c. a. 644 c. 16.

[3] Vit. Desid. Cadurc. 25, S. 582: Habebat eo tempore plures Dominus Jesus in Galliis nobiles servos: Arverno Gallum, Betoricas Sulpicium, Rutena Verum, Agenno Salustium, Egolesina Ebarcium, Petrocorio Asterium, Noviomo Elegium, Metis Arnulfum, Luxovio Austasium, Metascone Diodox, Cadurcae Desiderium. Vgl. Heriger von Lobbes (gest. 1007) in d. vit. Landoald. 1 A. S. Mart. III S. 36 und Notker von Lüttich, 971—1007, in d. vit. Remacl. 1 Bouq. III S. 544.

wärts seien damals Klöster nach dem Vorbilde Luxeuils entstanden und zu hoher Blüte gelangt[1].

Das Urteil ist nicht unzutreffend; jedenfalls ist dem sechsten Jahrhundert gegenüber ein Fortschritt unverkennbar.

Die Hauptsache ist die Kräftigung des religiösen Bewußtseins durch das Mönchtum, die wir eben dargestellt; aber auch die Ordnung der Bischofswahlen, die 614 in Paris getroffen wurde, bewährte sich. Unter Chlothachar wie unter Dagobert wurde sie beobachtet[2]; erst um die Mitte des siebten Jahrhunderts hört man wieder die früheren Klagen über Unregelmäßigkeiten: Unterlassung der Wahl, Ernennung von zwei Bischöfen für eine Diözese[3], Simonie und Laienernennung[4]. Endlich wirkte auch die Wiederherstellung der Monarchie durch Chlothachar II. fördernd: nun hörten die verwüstenden Kämpfe zwischen den einzelnen Teilreichen auf. Was seit Chlodowechs Tod nicht geschehen war, trat ein: das Frankenreich hatte im Innern ein Vierteljahrhundert Friede. Nach außen hatte es immer noch eine bedeutende Stellung: kam es nicht mehr zu neuen Eroberungen und erlitten die Franken da oder dort eine Niederlage, wie im Kampfe gegen den fränkischen Kaufmann Samo, der sich zum Slawenfürsten aufgeschwungen hatte[5], so war doch im großen und ganzen ihre Macht unerschüttert, ihr Übergewicht unbezweifelt[6].

Die Erstarkung der fränkischen Kirche, welche unter diesen Verhältnissen eintrat, bewies sich in einem Vorstoß des Christentums: man suchte das in den Grenzdistrikten immer noch fortwuchernde Heidentum auszurotten und den christlichen Glauben zu den im Norden und Osten benachbarten deutschen Stämmen zu tragen.

Die nördlichen Nachbarn der Franken waren die Friesen. Die Mündung des Sinkfal, eines Armes der Schelde, der nördlich von

---

[1] Vgl. S. 288 Anm. 1.

[2] Vgl. Bischofswahlen S. 50.

[3] Conc. Cab. 639—654 can. 10: Si quis episcopus de quacumque fuerit civitate defunctus, non ab alio nisi a comprovincialibus clero et civibus suis habeatur electio; sin aliter huiusmodi ordinatio hirrita habeatur. Vgl. can. 4. Conc. Latun. 673—675, can. 5f., 16, 22. Der 28. Kanon der Synode von Clichy, 626—627, ist nicht gegen simonistisches Verfahren gerichtet, sondern geht noch einen Schritt weiter als der Pariser Beschluß, indem er die Wahl auf einen loci illius indigena beschränkt. Das war natürlich undurchführbar.

[4] Vgl. das 6. Kapitel.

[5] Fredeg. chron. IV, 68 S. 154f.

[6] Vgl. v. Ranke, Weltgeschichte V S. 252.

Sluis ins Meer fällt, bezeichnet den südlichsten Punkt, wo Franken und Friesen aneinander grenzten. Von da erstreckte sich das Gebiet der letzteren, ohne irgendwo tief in das Land einzugreifen, am Ufer der Nordsee hin bis an die Mündung der Weser. Überdies waren die Inseln der Nordsee von ihnen besetzt. Mit den Franken hatten sie vielfachen Verkehr: friesische Händler besuchten die Märkte von S. Denis [1]; auch rheinaufwärts zog ein Handelsweg: sie kamen bis nach Worms [2]. Doch waren die Beziehungen nicht nur friedlich; auch an Kämpfen kann es nicht gefehlt haben: der südliche Teil Frieslands erscheint unter Dagobert der fränkischen Herrschaft unterworfen; Utrecht war eine fränkische Stadt [3].

Die Bistümer, welche an das friesische Gebiet grenzten, waren Köln, Mastricht und Vermandois; von den beiden letzteren weiß man, daß ihre Bewohner um das Jahr 600 noch zum Teil Heiden waren. Infolgedessen gingen die Bemühungen, die Bekehrung der Franken zu vollenden und die der Friesen zu beginnen, Hand in Hand. Noch unter der Regierung Chlothachars II. beginnt die Wirksamkeit des Amandus [4]. Er war ein Aquitanier, wie es scheint,

---

[1] Eine Urkunde Pippins für Fulrad von S. Denis v. 8. Juli 753 bestätigt die von Dagobert, Chlodwig, Childerich, Theuderich, Chlothar und Childebert, sowie von dem M. D. Grimoald gewährte Überlassung des von Sachsen, Friesen und andern fremden Händlern auf der Messe von S. Denis gezahlten Zolles an das Kloster, B.M. Nr. 71.

[2] Ludwig der Fr. bestätigt am 11. Septbr. 829 auf Grund von Verfügungen Dagoberts, Sigeberts und Chilperichs, sowie Pippins und Karls, daß der von den Kaufleuten, Handwerkern und Friesen in der Stadt Worms [und in castellis Lobedunburg et Winpina] gezahlte Zoll der Kirche von Worms gehöre, B.M. 842. Die eingeklammerten Worte erklärt Mühlbacher für interpoliert. Vgl. über den friesischen Handel auch Erm. Nig. In laud. Pip. I v. 119 M.G. Poet. II S. 83.

[3] Bonifat. ep. 109 ed. Dümmler S. 395.

[4] Die Lebensbeschreibung des Amandus von dem Mönche Baudemund zu Elno, A. S. Mab. II S. 678ff. gilt allgemein als glaubwürdig, s. Rettberg I S. 554, Molinier I S. 137. Ich zweifle indes, ob sie den Ereignissen so nahe steht, als Rettberg annahm, der sie etwa um 680 geschrieben sein läßt. Der Verfasser gibt sich deutlich als jünger zu erkennen, vgl. c. 2: Hoc initium signorum eius ad nos multorum fama volante perlatum est; c. 8: Plures ex his (von Amandus gekaufte Knaben oder Sklaven) postea episcopos vel presbyteros seu honorificos abbates fuisse audivimus. Freilich c. 12 beruft er sich auf den Bericht eines Augenzeugen: aber sollte nicht dies und das nächste Kapitel ein späteres Einschiebsel sein? C. 12 berichtet die nicht seltene Wundergeschichte der Auferweckung eines hingerichteten Verbrechers, c. 13 daß infolgedessen eine allgemeine Bekehrung der Heiden eintrat: Ad virum Dei omnes unanimiter pervenerunt; c. 14 fährt fort:

aus romanischem Geschlecht, und seit seiner Jünglingszeit Mönch; zuerst lebte er auf der Insel Oye (bei La Rochelle), dann verbrachte er fünfzehn Jahre in einer Zelle auf der Stadtmauer von Bourges. Was ihn von seinen Gesinnungsgenossen unterschied, war seine Verehrung gegen Rom: wiederholt hat er die Gräber der Apostel aufgesucht, es gewährte ihm die innigste Befriedigung, in Rom Tag für Tag von Kirche zu Kirche zu wallen und die Nächte auf den Stufen von S. Peter zu verbringen. Hier nun meinte er einer Offenbarung gewürdigt zu werden: der Apostelfürst selbst erschien ihm und forderte ihn auf, nach Frankreich zurückzukehren, um dort zu predigen. Das Gefühl für den Beruf, den er zu haben glaubte, gestaltete sich ihm zu einem himmlischen Auftrag. Zunächst fand er einen geebneten Weg: Chlothachar und seine theologischen Ratgeber interessierten sich für ihn, er schien ihnen der rechte Mann zur Heidenpredigt: der König ließ ihn zum Bischof weihen, ohne ihn an die Spitze einer schon bestehenden Diözese zu stellen. Ein Arbeitsfeld suchte er in den Gegenden, wo die fränkische und friesische Bevölkerung sich berührten und das Heidentum in noch ungebrochener Macht bestand; der Mittelpunkt seiner Tätigkeit war Gent. Einen Genossen hatte er an einem Priester namens Bavo oder Babo, der vielleicht ebenfalls die Bischofsweihe erhalten hatte[1].

---

Cum iam vir sanctus videret praedicatione sua quosdam ad Deum converti, ex hoc maiori aestuabat desiderio, quatinus adhuc alii converterentur. Er verläßt deshalb das Land und geht zu den Slawen. Der Widerspruch ist offenbar; c. 13 eine allgemeine Bekehrung und c. 14 nur einzelne Bekehrte. Je schlechter sich deshalb c. 14 an c. 13 anschließt, um so besser an c. 11, wo von der unermüdlichen Tätigkeit des Amandus trotz mangelnden Erfolges die Rede ist. Und gibt sich c. 12 f., indem es mit den Worten beginnt: Illud etiam operae pretium huic schedulae annectendum putavimus, nicht selbst ganz unverhohlen als später beigefügt zu erkennen? Man wird auf Grund dessen das Recht haben c. 12 f. für eine Interpolation zu halten: dem Interpolator schien der Heilige zu wenig zu leisten, und er half deshalb durch eine Wundergeschichte nach. Daß die Biographie um so glaubwürdiger ist, je weniger sie von großen Erfolgen erzählt, ist nicht nötig zu bemerken.

[1] Über ihn Krusch in der Einleitung seiner Ausgabe der Vita Bavonis. Alkuin bezeichnet ihn als Priester und Schüler des Amandus c. 106, 3 Poet. lat. I S. 333. Hraban, bei dem er Babo heißt, nennt ihn Bischof und weiß von Gent als dem Orte seiner Tätigkeit, Martyr. z. 1. Okt. Migne 110 S. 1171. Er kannte Gesta Bavonis. Diese sind verloren; wieviel aus ihnen in die erhaltene Vita übergegangen ist, läßt sich nicht entscheiden. Sie ist jung: nach Krusch nicht vor der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstanden, und schildert in Bavo besonders ein unerreichtes Muster der Mortifikation.

Aber Amandus war als Leiter der Mission nicht glücklich, ihm fehlte die Gabe, die Menschen recht zu behandeln: so wenig er später als Bischof von Mastricht seinen Klerus zu beherrschen vermochte, so wenig verstand er nun, seine Gefährten an sich zu fesseln: er sah sich bald von ihnen verlassen. Gleichwohl dürstete er nach Erfolgen: er meinte, das Heidentum auf einen Schlag bezwingen zu können. Um das zu erreichen, schien ihm nötig, daß die Taufe vom König geboten werde. Dagobert erließ, durch Bischof Aichar von Vermandois und Noyon bewogen, einen dahingehenden Befehl. Die Maßregel war die verkehrteste, die getroffen werden konnte: sie widersprach dem, was bisher im fränkischen Reiche für Recht gegolten hatte. So war denn ihre Folge nur, daß das Volk gegen den stürmischen Prediger erregt wurde. Zwar der Spott und die Mißhandlungen, welche er zu erdulden hatte, schreckten ihn nicht; sie zu ertragen, war er stark genug. Aber daß er so wenig Frucht seiner Arbeit sah, verbitterte ihm das Leben: es duldete ihn nicht mehr an der Schelde, es trieb ihn hinwegzuziehen in die weiteste Ferne. Er ging zu den Slawen südlich der Donau, wahrscheinlich also nach Kärnten; hier hoffte er mehr Erfolg zu ernten oder die Märtyrerkrone zu erlangen. Aber er traf einen noch härter zu bearbeitenden Boden, kaum einige Slawen gelang es ihm zur Taufe zu bestimmen. Mißmutig entschloß er sich in sein verlassenes Arbeitsfeld zurückzukehren; wieder wirkte er in Gent: doch bald machte ein Zerwürfnis mit Dagobert, der ihn im J. 629 aus dem fränkischen Reiche verbannte, seiner Tätigkeit ein ihm vielleicht nicht unerwünschtes Ende. Die bleibende Frucht seines Wirkens waren eine Kirche und zwei Klöster: das eine auf dem Berge Blandigny gelegen und den Aposteln Petrus und Paulus geweiht, das andere die Petersabtei in der nahen Burg Gent. Der Bewunderer alles Römischen konnte nicht zweifeln, daß in ihnen die in Rom begünstigte Benediktinerregel einzuführen sei[1]. Seine Verbannung dauerte nicht lange;

---

[1] Vita Amandi 13 sind die Klöster nicht genannt; dagegen hört man Vita Bavonis c. 4 S. 537 von St. Peter in Gandavum. Das Kloster wurde später S. Bavo genannt. Als zweite Stiftung Amands nennt der Mönch Milo (suppl. 1 S. 688) Blandinium. Über die dortigen Fälschungen s. Holder-Egger in den Hist. Aufs. d. Andenken an Waitz gewidmet 1886 S. 622 ff. Wann diese Klöster gestiftet wurden, steht nicht fest; nach den Annal. Bland. M.G. Scr. V S. 21 ist das Gründungsjahr von Blandinium 610, nach den Ann. Eln. min. S. 17 wurde St. Peter in Gent 616 geweiht. Beide Zahlen sind nach dem, was wir über das Leben des Amandus wissen, unmöglich, s. S. 326 Anm. 1. Die Biographie kennt einen zweimaligen Aufenthalt Amands in Gent: vor und nach der Predigt unter den Slawen, aber immer

schon im Jahre 630 konnte er zurückkehren. Aber daß er seine Tätigkeit in der alten Umgebung wieder aufnahm, hören wir nicht; er wirkte weiter südlich, zugleich als Heidenprediger und Klosterstifter. In der Diözese Arras gründete er in dieser Zeit ein Kloster am Flusse Elno südlich von Doornik, das später nach ihm benannt wurde[1]. Dort fand ihn der Mönch Jonas von Bobbio in eifriger Tätigkeit unter der fränkischen Bevölkerung. Auch bei der Gründung des Klosters Nivelles war er beteiligt[2]. Mit zahlreichen anderen Klostergründungen wird von Späteren sein Name in Verbindung gebracht[3], ob immer mit Recht, ist fraglich. Endlich sah er sich auf einen einflußreicheren Platz gestellt: im Jahre 647 erhielt er Bistum Mastricht. Mit dem ihm eigenen Eifer begann er sein bischöfliches Wirken: unermüdlich besuchte er die Orte, die zu seinem Sprengel gehörten, ebenso bestrebt das Wort Gottes zu verkündigen, wie den Klerus der Diözese zu reformieren; aber er fand nichts als Widerstand: der Klerus war unfügsam, das Heidentum unüberwindlich[4]. Er verzweifelte an jedem Erfolge, und rasch, wie er war, entschloß er sich, auf seine Stellung zu verzichten: vergeblich waren die abmahnenden Worte Martins von Rom, der ihn an die Pflicht, bis an das Ende zu beharren, erinnerte: er verließ Mastricht, nachdem er nicht ganz drei Jahre Bischof gewesen war. Unter den heidnischen Friesen an der Scheldemündung meinte er

---

vor seiner Verbannung und vor seinem Episkopat in Mastricht, c. 11 u. 14; nachdem er auf seinen Episkopat verzichtet, wirkte er nicht mehr unter den Franken, sondern unter den Friesen auf der Insel Canelaus, c. 18. Man muß also die Gründung der Klöster in die erste Zeit seines Wirkens einige Jahre vor 629 verlegen.

[1] Ein Diplom Dagoberts für das monast. Elnonense v. 1. Mai 637 ist unecht, M.G. Dipl. I S. 160 Nr. 42; die früheste Erwähnung des Aufenthaltes des Amandus am Flusse Elno findet sich in der Widmung zur vita Columb. S. 65: Quamquam me et per triennium oceani per ora vehit et Scarbea lintris abacta, ascoque Scaldeus molles secando vias madefacit saepe et lenta palus Elnonis plantas ob venerabilis Amandi pontificis ferendum suffragium, qui his constitutus in locis veteris Sicambrorum errores evangelico mucrone coercet. Da Jonas i. J. 643 schrieb, so wird die Gründung des Klosters in die von dem falschen Diplome angenommene Zeit fallen.

[2] Vita Geretr. 2 S. 455 vgl. oben S. 307 Anm. 2.

[3] Vgl. Mabillon S. 688; Moll, deutsche Ausgabe S. 139.

[4] Das erstere bezeugt besonders der Brief Martins Jaffé-Wattenbach Nr. 2059: Quantum nobis laborum vestrorum operatio magnam gaudii veritatem inducit, tantum pro duritia sacerdotum gentis illius conterimur, quod postpositis salutis suae suffragiis atque redemptoris nostri contemnentes servitia vitiorum foederibus ingravantur. Das letztere ergibt sich aus dem Fortbestande des Heidentums bis auf die Zeit Bischof Huberts (s. S. 327).

willigere Aufnahme zu finden, als bei den fränkischen Christen; da er sich auch diesmal täuschte, verließ er den Norden. Er predigte nun eine Zeitlang den Basken: aber auch hier ohne Frucht; schließlich zog er sich nach Elno zurück: ob der ruhelose Mann jetzt im Kloster Ruhe fand, wer möchte es sagen[1]?

Das Heidentum verschwand im Sprengel von Mastricht erst nach und nach. Der Nachfolger des Amandus war Remaclus, vorher Abt in Solignac, sodann in Cougnon, endlich in Stablo und Malmedy. Man wollte wohl einen Geistesverwandten des Eligius; aber auch Remaclus fühlte sich für die Dauer seinem Amte nicht gewachsen; wie Amandus entsagte er der bischöflichen Würde und zog sich nach Stablo zurück; dort ist er um das Jahr 671 gestorben[2]. Er liebte es mehr in der Stille dem Herrn zu dienen,

---

[1] Nach den Annal. Eln. mai. Scr. V S. 11 ist Amandus i. J. 571 geboren und 661 gestorben. Die Zahlen sind nicht unmöglich; aber die Quelle ist zu jung, als daß sie zuverlässig wären. Feste Punkte im Leben des Amandus sind: 1) Ende 649 oder Anfang 650 legt er die bischöfliche Würde von Mastricht nieder, Schreiben Martins von Rom, J.W. Nr. 2059. 2) Beinahe 3 Jahre lang war er Bischof, c. 17, also seit Anfang 647. 3) Im J. 630, vierzig Tage nach der Geburt Sigiberts versöhnte er sich mit Dagobert. Über die Zeit zwischen 630 und 647 gibt die Biographie keine Nachricht; dagegen bezieht sich auf diese Zeit die 643 geschriebene Notiz des Jonas von Bobbio und die Mitteilung in der Vita Geretr. 2 S. 455. 4) Verbannt wurde er erst 629, nachdem Dagobert die Regierung des Gesamtreichs übernommen hatte, vgl. c. 15 u Fredeg. chron. IV, 58f. 5) Vorher geht der zweimalige Aufenthalt in Gent, unterbrochen durch die Predigt unter den Slawen. Wie lange diese Periode seines Lebens dauerte, wissen wir nicht. Ebensowenig, wann er die Bischofsweihe erhielt. Man nimmt für diese 626 oder 628 an. Wenigstens der letztere Ansatz ist, da 629 als Jahr der Verbannung feststeht, zu spät. Doch wird die durch die Predigt unter den Slawen unterbrochene Tätigkeit in Gent nur einige Jahre gewährt haben. Denn als Amandus seine Missionstätigkeit begann, war er ungefähr 45 Jahre alt; er hatte 15 Jahre vorher die Priesterweihe erhalten. Seine spätere Tätigkeit währte noch mehr als zwanzig Jahre. Will man also nicht ein ungewöhnlich hohes Alter annehmen, so wird man für seine erste Missionstätigkeit nur etwa die Zeit von 625—629 annehmen können. Dann ergibt sich als Geburtszeit ungefähr 580; bei seinem Rücktritt war er ein Siebziger. Sein Todestag ist der 5. oder 6. Febr., s. die Mitteilung Arndts aus einer Pariser, vormals Echternacher Handschrift, N. A. II S. 291f. und Delisle, Mémoire S. 109.

[2] Eine Biographie des Remaclus schrieb im 9. Jahrhundert ein ungenannter Mönch von Stablo. Sie ist, wie Kurth gezeigt hat, unter Benützung der Vitae Landeberti und Trudonis angefertigt, C. r d. s. de la commiss. d'hist. de Belg. IV, 3 1876 S. 355ff. Der historische Gehalt ist dürftig und nicht in Übereinstimmung mit den urkundlichen Quellen: die vita berichtet,

als die wilden Wogen der Welt zu überwinden: mit diesen Worten ist er in einer Urkunde Ludwigs d. Fr. charakterisiert[1]. Die unruhigen Zeiten, in welche der Episkopat der beiden nächsten Bischöfe Theodoard[2] und Landebert[3] fiel, waren wenig geeignet zur Förderung der Missionsarbeit, sodaß es sehr begreiflich ist, daß erst Bischof Hubert im Anfange des achten Jahrhunderts die Reste des Heidentums im Sprengel von Mastricht oder, wie man von ihm an sagte, von Lüttich beseitigte[4].

Wenn Dagobert die königliche Macht so entschieden für die Mission in die Wagschale warf, daß er sich zu der außerordentlichen Maßregel eines Taufbefehls entschloß, so beweist das, daß er die schließliche Überwindung der Reste des Heidentums innerhalb des fränkischen Reichs als bestimmtes Ziel ins Auge gefaßt hatte. Am dringendsten mußte ihm die Ausbreitung der christlichen Kirche unter den seinem Zepter unterworfenen Friesen er-

---

daß R. in Solignac Mönch war und daß er von Solignac hinweg als Bischof nach Mastricht kam; dagegen wissen wir aus einer Urkunde Sigiberts III., M.G. Dipl. I S. 21 Nr. 21, daß er zuerst Abt in Cougnon, aus einer zweiten Urkunde desselben Königs, daß er sodann Abt in Stablo und Malmedy wurde, ib. S. 22 Nr. 22. Daß die Stiftung dieser Klöster dem Antritt des Episkopats in Mastricht vorhergehen muß, ist oben S. 292 Anm. 2 bemerkt. Dagegen läßt die vit. die beiden Klöster erst gegründet werden, nachdem Remaclus Bischof geworden war (c. 9). Der Antritt des Episkopats erfolgte nach 649 und vor 653; in einer dritten Urkunde Sigiberts (S. 23 Nr. 23) heißt Remaclus episcopus et abba; sie ist im 14. Regierungsjahre Sigiberts ausgestellt, also, wenn die Annahme richtig ist, daß Dagobert I. im Jan. 639 starb, im J. 653. Man hat keinen Grund, R. mit Friedrich KG. II, 1 S. 329 zum Klosterbischof zu machen, nur um die Angabe Notkers von Lüttich in seiner vit. Rem. (Bouq. III, 544) zu retten. Nach einer Urkunde aus dem 8. Jahre Childerichs II. (671) war Remaclus damals noch am Leben (S. 28 Nr. 29). Nach den Annal. Stabul. M.G. Scr. XIII S. 41 starb er 693.

[1] Form. imp. 39 S. 319.

[2] Erwähnt als Bischof in dem obengenannten Diplom Childerichs. Die vit. Theod. A. S. Boll. Sept. III, 589 ff. enthält, abgesehen von dem Berichte über den gewaltsamen Tod des Bischofs, keinen historischen Stoff; sie ist um die Mitte des achten Jahrhunderts verfaßt. Über andere Biographien s. Molinier I S. 137.

[3] Eine Biographie Landeberts wurde noch vor der Mitte des 8. Jahrhunderts von einem Anonymus verfaßt. Sie ist um 769 überarbeitet, A. S. Mab. III, 1 S. 60 ff. Auf ihr beruhen die jüngeren Bearbeitungen, s. Kurth in den Annal. de l'acad. de Belg. XXXIII S. 1 ff.

[4] Vit. Hugberti (bei Arndt, Kleine Denkmäler aus der Merowingerzeit, 1874, S. 48 ff.) c. 3 S. 55. Genannt werden die Ardennen, Toxandria und Brabant. Hugbert starb 3. November 727. Die Biographie ist gleichzeitig.

scheinen. Denn hier war der Bestand der Kirche eine Schutzwehr der fränkischen Herrschaft. Deshalb unterstützte er eine von Köln aus in Friesland betriebene Mission: man darf wohl geradezu den Bischof Kunibert von Köln, der nach Arnulfs Rücktritt unter den Ratgebern des Königs die erste Stelle einnahm, als Unternehmer derselben betrachten. Sie schien mehr zu erreichen als die des Amandus: in Utrecht wurde eine Kirche gegründet, das Land bereits dem Kölner Sprengel einverleibt: man dachte an die Bekehrung des ganzen Volkes[1]. Auch nach Osten richtete man von Köln aus die Blicke. Wenn die Nachricht begründet ist, daß Soest durch Kunibert an die kölnische Kirche kam[2], so wurde von dort aus das Evangelium unter den Brukterern verkündigt.

Von Süden her machte noch ein dritter Mann den Versuch, die Friesen für das Evangelium zu gewinnen: Eligius von Noyon[3]. Kurz nach dem Tode Dagoberts wurde er Aichars Nachfolger[4]; zu seinem Sprengel gehörten Vermandois, Doornik, Noyon, Kortrijk, Gent, Flandern: dieselbe Gegend, in welcher vorher Amandus gearbeitet hatte. Ihm gelang es, dem Christentum hier die ersten Siege zu erringen. Daß er mehr erreichte als Amandus, macht die verschiedene Art beider Männer leicht begreiflich: denn von jener fieberhaften Hast, von jener ungeduldigen Inkonsequenz, die den letzteren sein Leben lang hinderte, war Eligius, wenn sein Biograph ein richtiges Bild von ihm entwirft, frei; er war überhaupt eine der glücklichen Naturen, denen sich leicht alle Türen öffnen. Noch in jungen Jahren war er an den Hof gekommen: seine Kunst, mehr noch seine Zuverlässigkeit empfahlen ihn; so wußte er sich die Gunst zweier Könige zu erwerben und zu erhalten. Ein schöner Mann, von imponierender Größe — sein Biograph vergißt auch nicht, seine lebhaften klugen Augen und die

---

[1] Bonif. ep. 109 S. 395: Quod ab antiquo rege Francorum Dagobercto castellum Traiectum cum destructa ecclesia ad Colonensum parrochiam donatum in ea conditione fuisset, ut episcopus Colonensis gentem Fresorum ad fidem Christi converteret et eorum praedicator esset.

[2] Urkunde Annos von 1074 im NRh. UB. I S. 142. Vgl. Nordhoff, Hist. Jahrb. 1890 S. 290.

[3] Reich, Über Audoens Lebensbeschreibung des hl. Eligius, 1872, erklärt sich gegen die Annahme von Interpolationen oder einer Überarbeitung der vita und betrachtet sie als Werk Audoens. Mit Unrecht. Sätze wie I, 32: Adeo autem omne sibi ius fiscalis census ecclesia vindicat, ut usque hodie in eadem urbe (Tours) per pontificis litteras comes constituatur, zeigen augenscheinlich, daß sie, so wie sie uns vorliegt, viel jünger ist. Vgl. Krusch S. 645 ff., der als Grundlage eine Schrift Audoens annimmt.

[4] Er ist an demselben Tage mit Audoen, 13. Mai 641, geweiht.

Schönheit seiner Hände zu erwähnen — mit einer gewissen Freude an prächtigem Auftreten, verstand er es, sich unter den Hofleuten als ein Mann ihresgleichen zu bewegen. Der kunstreiche Goldschmied übernahm wohl auch einmal eine Gesandtschaft; auch dabei bewährte sich sein klarer Verstand und sein Geschick, die Menschen zu behandeln. Daß er sich der religiösen Richtung der Iro-Schotten anschloß, tat seinem Ansehen keinen Eintrag: die großartige Freigebigkeit, die er in der Ausstattung seiner Klöster, in der Fürsorge für Arme und Gefangene bewies, gewann ihm vollends die Herzen des Volkes. Auch er nun richtete sein Augenmerk auf die friesischen Nachbarn seines Sprengels; er hatte mit derselben Abneigung gegen das Christentum zu kämpfen wie Amandus; aber er war nicht der Mann, der sich dadurch beirren ließ, und er hatte deshalb Erfolge, wo sie jenem versagt waren.[1]

So schien wenigstens ein Anfang zur Ausbreitung der Kirche im Norden gemacht zu sein, doch sollte es lange dauern, bis er zu Ende kam.

---

In derselben Zeit richtete man das Augenmerk nach Osten.

Es wurde früher von dem Vordringen der Alamannen im römischen Zehntland, in Rätien und Vindelicien gesprochen[2]. Der volkreiche Stamm suchte indes nicht nur südwärts, sondern auch westwärts Boden zu gewinnen. Dadurch wurde er zu einem nicht ungefährlichen Nebenbuhler der Franken: man weiß, daß zwischen Schwaben und Ripuariern am Niederrhein gekämpft worden ist[3]. Das Übergewicht ist demnach zeitenweise auf alamannischer Seite gewesen. Doch vermochte Chlodowech das Ringen der beiden Stämme zugunsten der Franken zu entscheiden. Wie es scheint, kam es in den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts zu einem

---

[1] Vit. Elig. II, 3 S. 696: Cum paulatim per gratiam Christi his verbum Dei insinuare coepisset, pars maxima trucis et barbari populi relictis idolis conversa est ad verum Deum Christoque subiecta. Die Worte beziehen sich nicht auf die Friesen allein, sondern überhaupt auf die Bewohner des von Eligius geistlich versorgten Gebiets. Der Verfasser der Vita läßt ihn irrig als ersten Verkündiger des Evangeliums arbeiten. Was er bei den Friesen erreichte, kann nicht bedeutend gewesen sein. Das beweisen die späteren Zustände.

[2] S. o. S. 92 ff. und vgl. zum Vordringen der Alamannen W. Schultze, D. G. II S. 61 ff., Baumann, Gesch. des Allgäu I S. 63, der aber wohl ein zu spätes Jahr ansetzt, wenn er das Allgäu 496 schwäbische Einwohner bekommen läßt. Über das Verhältnis der Franken zu den Alamannen v. Schubert, Die Unterwerfung der Alamannen, Straßb. 1884.

[3] Greg. Tur. H. Fr. II, 37 S. 101.

Vertrag, in dem die Alamannen seine Oberherrschaft anerkannten[1]. Wenige Jahre später erhoben sie sich von neuem; aber nun war der Ausgang ihnen vollends ungünstig: der König und die Blüte des Volkes fiel; der Rest des Stammes ergab sich Chlodowech. Ein Teil jedoch trat auf ein Gebiet über, auf das Theodorich d. Gr. als auf Reichsland Anspruch erhob[2]. Man sieht dieses Gebiet am wahrscheinlichsten in der jetzigen Schweiz[3]. Theodorich griff zu-

[1] Die Hauptquelle für unsere Kenntnis des Verhältnisses Chlodowechs zu den Alamannen ist Cassiod. Varia II, 40 S. 70. Über die Datierung des Briefes s. Usener Anecdoton Holderi, 1877, S. 39 f. u. 70. Setzt man ihn in den Anfang des 6. Jahrhunderts, so muß der erste Zusammenstoß noch am Ende des 5. Jahrhunderts stattgefunden haben. Möglicherweise im J. 496, das Gregor von Tours H. Fr. II, 30 S. 92 als Jahr des Alamannensieges und der Taufe angibt. Freilich macht der Umstand Schwierigkeiten, daß Theodorich und Gregor sicher an die gleiche Schlacht denken: beide lassen den König fallen. Doch wenn auch, ein Zusammenstoß hat stattgefunden, er endete mit der Unterwerfung des Alamannenfürsten: das ergibt sich aus den „auctoribus perfidiae" Theodorichs.

[2] Cassiod. l. c.: Nec sitis sollicti ex illa parte, quam ad nos cognoscitis pertinere; vgl. auch I, 11 S. 20 Servatus als dux Raetiarum. Baumann, Gesch. des Allgäu I S. 62 zieht auch II, 5 S. 49 die clausurae Augustanae herbei, in denen er die Besatzungsorte der Raetia secunda sieht. Dagegen findet sie Mommsen, N. Arch. XIV S. 498, in Aosta.

[3] Daß nach dem 2. fränkischen Sieg eine Teilung der Herrschaft über die Alamannen stattgefunden hat, ergibt sich unmittelbar aus Theodorichs Brief; denn er spricht einerseits davon, daß es Chlodowech genügen solle, innumerabilem nationem partim ferro partim servitio subiugatam (esse), und er erwähnt andererseits solche, qui nostris finibus caelantur exterriti. Dieser Teil der Alamannen kann nicht so unbedeutend gewesen sein, wie ihn Theodorich in seinem Briefe schildert; denn für die Orientalen erschienen die Goten als die Herrscher über den ganzen alamannischen Stamm (s. Agathias I, 6 S. 26 f.). Die Grenzlinie wird man nach den im Briefe des Theodorich vorausgesetzten Verhältnissen nur an einem Orte ziehen können, wo der Fortsetzung der Kämpfe sich ein natürliches Hindernis in den Weg legte; das war aber lediglich am Rheinufer der Fall. Es ist bekannt, daß die Rheingrenze nach der Aufgabe des Zehntlandes befestigt wurde: am Ende des 3. Jahrhunderts wurde die Mauer von Vindonissa wieder hergestellt und das Castrum Rauracense errichtet (Meyer v. Knonau in den Mitt. der antiq. Gesellsch. 18 S. 93). Es ist mir deshalb unwahrscheinlich, daß, wie Bossert, Württ. KG. S. 16, annimmt, nach dem Siege Chlodowechs nur das untere Neckargebiet an ihn kam. Unmöglich konnte Theodorich das seit mehr als 200 Jahren aufgegebene Dekumatenland noch zum Reiche rechnen. Das spricht auch gegen W. Schultze S. 65. Daß aber die Nordschweiz erst damals von den Alamannen besetzt wurde, ohne in fränkische Herrschaft zu kommen, ist noch um eines anderen Grundes willen wahrscheinlich. Die

gunsten der Alamannen ein und Chlodowech scheint in der Tat Bedenken getragen zu haben, seinen Sieg weiter zu verfolgen. Erst ein Menschenalter später, i. J. 536, wurde das gotische Alamannien von König Witigis an Chlodowechs Enkel Theudebert abgetreten[1]: seitdem erkannte der ganze Stamm den fränkischen König als Herrscher an.

Als Chlodowech die Alamannen zum erstenmal überwältigte, waren beide Völker heidnisch; dann erfolgte der rasche Übergang der Franken zum neuen Glauben; sie waren bereits Christen, als das gotische Alamannien an Theudebert überlassen wurde. Die Verbindung mit dem christlichen Frankenreich führte die Alamannen nicht sofort dem christlichen Glauben zu: längere Zeit noch blieben sie der Religion ihrer Väter treu; auch das arianische Christentum, das eine Zeitlang einzelne Anhänger unter ihnen gezählt hatte[2], verschwand, ohne eine bemerkbare Spur zurückzulassen. Als Heiden erwiesen sie sich auf ihrem Raubzuge nach Italien unter Theudebald. Während die Franken die Kirchen schonten, plünderten die Alamannen sie ohne Scheu: Kelche und andere Kirchengeräte von edlem Metall sah man sie hinwegschleppen, sogar die metallschimmernde Bedachung der Basiliken zog ihre Raubgier auf sich[3]. Um das Jahr 575 kennt sie der byzantinische Geschichtschreiber Agathias im Unterschied von den Franken als Heiden: nach seinem Berichte waren ihnen Bäume, Flüsse und Berghöhen heilig; nach altgermanischer Weise brachten sie den Göttern Pferdeopfer dar[4]. Noch im Anfang des siebten Jahrhunderts war das Heidentum in Auster so verbreitet, daß König Theudebert II., um Columba in seinem Reiche zurückzuhalten, ihm vorstellen konnte, heidnische Stämme, welche die Predigt des Evangeliums bedürften, finde er überall in nächster Nähe[5]. Wenn Co-

---

Existenz des Bistums Vindonissa im beginnenden 6. Jahrhundert ist unverständlich, wenn es nicht eine römische Stiftung war. Nun gehörte der Bischof Bubulcus zu den Teilnehmern der burgundischen Synode von Epaon 517, M.G. Conc. I S. 30. Bei der Stellung des fränkischen Reichs zu Burgund ist dadurch ausgeschlossen, daß Vindonissa damals in fränkischem Besitz war. Burgundisch war es ebenfalls nicht; dann kann es nur gotisch gewesen sein; es liegt also in dem Gebiet, in das Theodorich die Alamannen aufnahm.

[1] Agath. Hist. I, 4 S. 20.

[2] Vita Severini c. 19. Vgl. S. 96.

[3] Agath. II, 1 S. 65.

[4] Agath. I, 7 S. 28.

[5] Vit. Columb. I, 27 S. 101.

lumba dann zu den Alamannen zog, so sieht man, daß der König zunächst an sie dachte.

War nun auch das Volk als solches heidnisch, so fehlte es doch nirgends an christlichen Einwirkungen. Es ist früher daran erinnert worden, daß das Bistum Augsburg[1] durch das Vordringen der Alamannen nicht zerstört wurde[2]. Ebenso bestanden in der Nord-Schweiz die Bistümer Windisch und Augst[3]. Es fehlt jede Nachricht darüber, wann sie gegründet wurden; aber da sie in einer Zeit vorhanden waren, in der an Stiftung durch die Franken nicht gedacht werden kann, so bleibt nur die Annahme übrig, daß sie römischen Ursprungs seien. Sicher ist das von dem südlichsten Bistum, Chur[4]; wie Augsburg mit Aquileja, so stand es in Verbindung mit Mailand[5]. Da die Alamannen von Theodorich friedlich in diese Gebiete aufgenommen wurden, so war an Verdrängung der romanischen, also christlichen Bevölkerung nicht zu denken. In der Tat lassen sich Spuren derselben da und dort nachweisen. Abgesehen von der Diözese Chur, wo sich das romanische Volkstum zum Teil ja bis jetzt behauptet hat, wissen wir z. B. von Romanen in der Gegend von Arbon, dem alten Arbor felix[6]; in Voralberg werden noch im neunten Jahrhundert Romanen und Alamannen nebeneinander genannt[7]; selbst auf der Nordseite des Bodensees in Wasserburg werden sie erwähnt[8]. Daß gleichwohl

---

[1] Zur Gesch. des Bist. Augsburg: Steichele, D. Bist. Augsb. hist.-stat. beschr., 1861 ff. Braun, Gesch. der Bischöfe von Augsburg, 1813 ff.

[2] S S. 95.

[3] Über Windisch s. S. 330 Anm. 3. Die erste Erwähnung des Bistums in Augusta Rauracorum findet sich in des Jonas von Bobbio Vita Columb. II, 8 S. 123. Daß hier der frühere Mönch von Luxeuil Ragnachar als Bischof Augustanae et Basiliae bezeichnet wird, macht es wahrscheinlich, daß in Augst von alters her ein Bistum bestand. Nur dann ist das Nebeneinander der beiden Namen erklärlich. Über das Verhältnis Ragnachars zu Racho von Autun s. Friedrich II. S. 449.

[4] Eichhorn, Episcopatus Curiensis, 1797; die Urk. bei v. Mohr, Codex dipl., Sammlung der Urk. z. Gesch. Cur-Rätiens, 1848 ff.

[5] Die erste Erwähnung des Bistums Chur fällt in d. J. 452. Damals unterzeichnete Abundantius von Como das Protokoll einer Mailänder Synode zugleich im Namen des abwesenden Asimo von Chur (Mansi VI S. 144). Ein Bischofskatalog fehlt. Der nächste nachweisliche Bischof ist der im Sept. 548 verstorbene Valentian, Grabschrift bei Kraus I S. 2 Nr. 4.

[6] Vita s. Galli vet. 4 S. 253. Man vergleiche Keller in den Züricher antiq. Mitt. XV S. 64 ff.

[7] Urk. von 851 bei Wartmann, UB. der Abtei St. Gallen II S. 35 Nr. 415.

[8] Urk. v. 784, ib. I S. 95. Baumann, Gesch. des Allg. I S. 63, schließt

mancher Römerort verfiel und schließlich das ganze Land germanisiert wurde, ist also nicht Folge der Verdrängung, sondern vielmehr der Aufsaugung des erschlafften romanischen Wesens durch das lebenskräftigere deutsche.

Das Nebeneinander von Christen und Heiden führte zum Anschluß einzelner Alamannen an die christliche Kirche. Das ist für die Nordschweiz völlig sicher: schon die ältesten Spuren der Gemeinde von Augst zeigen, daß sie deutsche Glieder hatte[1]; das gleiche gilt von Windisch[2]. Auch das älteste alamannische Gesetz legt ebensowohl Zeugnis davon ab, daß der alamannische Stamm seiner Mehrzahl nach im sechsten Jahrhundert heidnisch war, als dafür, daß es in dieser Zeit Christen unter ihm gegeben hat[3]

Daß das Land unter fränkischer Herrschaft stand, beseitigte die Gefahr, daß die Bistümer eingingen. Man bemerkt leicht, daß der Episkopat Anlehnung an die fränkische Kirche suchte. Während im Jahre 517 der Bischof Bubulcus von Vindonissa an der burgundischen Synode von Epaon teilnahm, treffen wir schon in den Jahren 541 und 549 seinen Nachfolger Grammatius auf fränkischen Synoden[4]. Selbst ein Bischof von Chur war Teilnehmer einer solchen[5]. Nun verschwindet zwar Vindonissa aus der Reihe der Bischofsstädte. Aber wenn man alsbald einen Bischof in dem benachbarten Konstanz findet[6], so liegt nahe anzunehmen, daß jenes Bistum sich nicht auflöste, sondern daß eine Verlegung des bischöflichen Sitzes stattfand[7]. Nach fränkischem Recht konnte

aus den latein. Namen der Mönche von Kempten und Ottenbeuren in den Verbrüderungsbüchern von St. Gallen u. Reichenau auf Reste roman. Bevölkerung im Allgäu noch im 9. Jahrhundert.

[1] Vgl. die Inschriften mit den Namen Baudo . . llus und Radoara, Kraus S. 4 f. Nr. 7 f.

[2] Inschrift mit den Namen Detibaldus und Linculfus, ib. S. 6 Nr. 10.

[3] Pactus lex Alaman. Fragm. II, 45 M.G. Leg. V S. 23: Si litus fuerit in ecclesia aut in heris generationis dimissus fuerit, 13 solidos et tremisso componat. Dies die einzige Erwähnung des Christentums. Die Herrschaft des Heidentums ergibt sich z. B. daraus, daß der Eid auf die Waffen abgelegt wird. Der Pact. l. Alam. entstammt dem Ende des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts, s. Schröder S. 234. Brunner I S. 308 f.

[4] Orléans IV u. V S. 97 u. 109. Über Bubulcus s. o. S. 331.

[5] Victor auf der Pariser Synode v. 614 S. 192.

[6] Neugart, Episcopatus Constantiensis, 1803 u. 1862. Regesta episcoporum Constant. v. Ladewig u. Müller, I, 1895. Die Urk. zum gr. Teil im Wirt. UB., 1849 ff., andere bei Dümgé, Regesta Badensia, 1836.

[7] Nach Grammatius wird Vindonissa nicht mehr als Bischofssitz genannt. Die letzte Spur eines Bischofs daselbst ist die schon erwähnte Inschrift, Kraus S. 6 Nr. 6: IN ONOBESCI MARTINIECPI VRSINOS EBES-

sie nicht geschehen ohne Zustimmng des Königs; genehmigte oder veranlaßte sie dieser, so ist die nächste Vermutung, daß er den Einfluß des Bischofs zu erhöhen gedachte, indem er seinen Sitz aus einer sinkenden Stadt in eine aufblühende verlegte. Ähnlich ist es bei Basel [1], der erste Bischof dieser Stadt führte den Titel eines Bischofs von Basel und Augst [2]. Das Nebeneinander der zwei Namen macht wahrscheinlich, daß auch hier eine Verlegung des bischöflichen Sitzes stattgefunden hat.

Wie diese Veränderungen der Bischofssitze, so zeigt auch die Verschiebung der Metropolitansprengel, daß an den fränkischen Höfen die kirchlichen Angelegenheiten Alamanniens nicht aus den Augen verloren wurden. In einem Brief an den Kaiser Mauritius v. J. 591 erwähnen die rätischen Bischöfe, daß sich die Bistümer Augsburg und Tiburnia an den fränkischen Metropolitanverband angeschlossen hätten [3]. Erinnert man sich an den fränkischen Rechtsgrundsatz, daß die kirchlichen Grenzen mit den Landesgrenzen zusammenzufallen haben, so läßt sich nicht zweifeln, daß

---

CVBVS IT DETIBALDVS + LINCVLFVSFICIT. Diesen Ursinus hat der junge Bischofskatalog von Konstanz, M.G. Scr. XIII S. 324, an dritter Stelle als Vorgänger des in den jüngeren Biographien Galls genannten Gaudentius, während er weder Bubulcus noch Grammatius kennt. Es ist also möglich, daß die Verlegung des Bischofssitzes schon bald nach dem Tod des Grammatius, um die Mitte des 6. Jahrhunderts, erfolgte. Aber irgendwelche Gewähr gibt der Katalog nicht.

[1] Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle v. Trouillat, 1852 ff.; Merian, Gesch. der Bischöfe von Basel, 1860.

[2] Vita Col. II, 8 S. 123; vgl. S. 332 Anm. 3.

[3] Mansi coll. conc. X, 466; vgl. S. 95 Anm. 3. Über Tiburnia s. u. Der Einwand von Krusch, N.A. XXVIII S. 574, gegen dies Verständnis der Suggestio v. 591 scheint mir unbegründet. Wie es auch mit der Bezeichnung Ingenuins als episc. secunde Retie stehen mag, die Aussage über die drei Bistümer ist völlig klar. Nach den Worten: Quod ante annos iam fieri coeperat et in tribus ecclesiis nostri concilii i. e. Beconensi, Tiburniensi et Augustana Galliarum episcopi constituerant sacerdotes, bestanden sie um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in Abhängigkeit von Aquileja. Sie sind also nicht als fränkische Bistümer ins Leben getreten, sondern ihr Ursprung reicht in die altkirchliche Zeit zurück, unter Theudebert haben sie sich von der Aquilejensischen Kirche getrennt und an die fränkische angeschlossen. Das war es, was ich dem Schreiben entnahm, und das sagt es meines Erachtens in unzweideutiger Weise. Was den Fortbestand des Augsburger Bistums anlangt, so setzt ihn, wie mich dünkt, die suggestio voraus, wie denn auch Venantius Fortunatus Augsburg als christliche Stadt kennt, s. oben S. 93. Der Untergang des Bistums erst nach d. J. 600 scheint mir vollends sehr wenig wahrscheinlich.

die Lösung dieser Bistümer aus ihren alten Verbindungen nicht von kirchlicher, sondern von staatlicher Seite aus veranlaßt wurde: ein Beweis, daß die kirchlichen Angelegenheiten in Alamannien dieselbe Beachtung fanden, wie im eigentlich fränkischen Land.

Diejenige alamannische Stadt, welche den fränkischen Herrschersitzen am nächsten lag, ist Straßburg[1]. Im Jahre 406 war Argentoratum wie so mancher andere Ort Galliens von den Germanen verwüstet worden; unter den Merowingern erhob sich die Stadt rasch wieder aus den Trümmern, nun mit dem neuen deutschen Namen: man weiß von Childebert II., daß er sich zeitweilig in ihr aufhielt[2]. Von Anfang an erscheint sie als Bischofssitz[3] War das Bistum, wie es wahrscheinlich ist, eine Neugründung oder war es die Fortsetzung eines Bistums Argentoratum, sein Bestand beruhte auf dem Schutze der fränkischen Fürsten.

Es war nicht der einzige Dienst, den die fränkische Herrschaft dem Christentum in Alamannien leistete, daß sie den Fortbestand der romanischen Kirche und ihrer Organisation sicherte; auf verschiedenen Gebieten bemerkt man, daß sie der Ausbreitung des neuen Glaubens direkt zugute kam. Vor allem kommt in Betracht, daß über das ganze Land hin königliche Güter zerstreut waren[4]; zu ihrer Verwaltung wurden Franken, also Christen in das Land gezogen. Wie anderwärts der Grundherr, so erbaute der König auf den Königshöfen für seine Leute eigene Kirchen. Überdies muß man eine nicht unbedeutende Einwanderung fränkischer Bauern annehmen. Im Norden des ursprünglich alhmannischen Gebiets

[1] Grandidier, Histoire de l'église et des évêques de Strasbourg 1766; Schöpflin, Alsatia diplomatica, 1772 u. 75; Urkundenbuch der Stadt Straßburg v. Wiegand, 1879.

[2] Greg. Tur. H. Fr. IX, 36. Egidius v. Rheims wird nach Straßburg verbannt, ib. X, 19.

[3] Ein Bischof Ansoald von Straßburg ist auf der Pariser Synode von 614 anwesend, M.G. Conc. I S. 192; schon sein zweiter Vorgänger Arbogast hat einen deutschen Namen. Es gibt eine junge Vita Arbogasti in den A. S. Juli V S. 177, neu herausgegeben Röm. Quart. Schr. 1898, XII S. 301 ff. Sie gibt zu, daß eine Tradition über ihn fehlte.

[4] Vgl. Stälin, Wirttemberg. Gesch. 1841 I S. 170; Hefele, Gesch. der Einführung S. 168. Körber, Die Ausbreitung des Christent. im südl. Baden S. 41 ff., scheint mir den Einfluß der fränkischen Herrschaft zu unterschätzen; andererseits trage ich Bedenken, mit Bossert, Württ. KG. S. 12 ff., von einer königlichen Mission zu reden. Dieser Ausdruck entspricht der fränkischen Missionstätigkeit unter Karl d. Gr., aber nicht dem, was wir über die Bekehrung der Franken selbst wissen. Denn die Erbauung der fiskalischen Kirchen fällt nicht unter den Begriff Missionstätigkeit.

war sie so stark, daß das Land den alamannischen Charakter verlor; es wurde fränkisch. Aber auch südlich des Kocher kann sie nicht gefehlt haben; in ganz Schwaben finden sich zerstreute Spuren fränkischer Niederlassungen [1]. Auch diese Ansiedler aber bekannten sich zum christlichen Glauben. Wo Franken sich niederließen, weihten sie ihre Kirchen dem h. Martin; so sind die zahlreichen Martinskirchen in Schwaben die Zeugen des ersten Einzugs des Christentums in dieses Land [2]. Trat in dieser Weise der christliche Glaube dem alamannischen Volk nahe, so bewirkte der Verkehr alamannischer Großer am fränkischen Hofe, daß sie die Religion der Könige annahmen [3]. Die alamannischen Herzoge haben sich schon zu einer Zeit zum christlichen Glauben bekannt, in der der größte Teil ihres Volkes noch dem Heidentum anhing: schon Gunzo, der unter Theudebert II. regierte, scheint ein Christ gewesen zu sein [4]; daß unter Dagobert I. die alamannische Herzogsfamilie christlich

---

[1] Vgl. W. Schultze, D. G. II S. 66.

[2] Vgl. Bossert in der Württ. KG. S. 16 f. und in den dort zitierten Aufsätzen. Er verweist auch auf andere fränkische, bezw. gallische Heilige, denen in Schwaben Kirchen geweiht sind (Briccius, Remigius u. a.). Besonders wertvoll ist seine Zusammenstellung der Kirchenheiligen Württembergs in den Württ. Vierteljahrsheften 1885 S. 282 ff. Gleiche Zusammenstellungen für andere deutsche Landschaften wären sehr wünschenswert.

[3] Vgl. Agath. I, 7: Ἡ τῶν Φράγγων αὐτοὺς ἐπιμιξία εὖ ποιοῦσα καὶ ἐς τόδε μετακοσμεῖ καὶ ἤδη ἐφέλκεται τοὺς ἐμφρονεστέρους, οὐ πολλοῦ δὲ οἶμαι χρόνου καὶ ἅπασιν ἐκνικήσει. Bekannt ist der Widerwille der fränkischen Großen gegen den Verkehr mit Heiden: Sichar, Dagoberts Gesandter, lehnte die Freundschaft Samos mit den Worten ab: Es ist unmöglich, daß Christen, Knechte Gottes, mit Hunden Freundschaft schließen, Fredeg., chron. IV, 68 S. 154.

[4] Wenigstens erscheint er in der vit. Gall. des Mönchs Wettin 16 S. 265 und Walahfrieds I, 15 als Christ. In der ältesten Biographie ist die betr. Stelle nicht erhalten, c. 3: Urbem et episcopatum contempsi, beweist aber, daß auch hier die späteren Biographen dem ältesten folgten. Man wird ihnen glauben dürfen, daß die Herzogsfamilie christlich war; ebenso, um auch das hier zu bemerken, daß in Konstanz ein Bistum bestand. Denn diese Tatsachen, auch die Namen des Herzogs und des Bischofs, unter dem Gallus ins Land kam, konnte man im achten Jahrhundert unmöglich vergessen haben, Gunzo und Gaudentius dürfen also für historisch beglaubigt gelten. Anderes, die Herzogstochter samt ihrem Verlobten, die zur Bischofswahl berufenen Bischöfe etc., dient zur Ausschmückung; es hat nicht mehr Glaubwürdigkeit als die Namen der Personen und Orte, die die Biographen Galls kennen, ohne sie in ihrer Quelle, der Vita Columbani, gefunden zu haben. Ich bin deshalb gegen Willimar und Hiltibold, gegen Tuggen und die Aureliuskirche bedenklich.

war, ist ebenfalls bezeugt[1]. Überdies wissen wir, daß Missionsarbeit in Alamannien direkt von einem fränkischen König angeregt worden ist. Als Columba von Luxeuil i. J. 610 sich genötigt sah, Burgund zu verlassen, dachte er nicht entfernt daran, den Heiden zu predigen; sein Wunsch war vielmehr, mit Unterstützung Chlothachars und Theudeberts Italien zu erreichen, um dort als Mönch zu leben. Es war Theudebert, der ihn in Auster festhielt, und der ihm den Gedanken, unter den Heiden zu wirken, an die Hand gab. Columba wies den Plan nicht von sich; aber er sagte nicht mehr zu, als daß er einen Versuch machen wollte. Einmal entschlossen handelte er dann mit der ihm eigenen Tatkraft. Eine Anzahl seiner Mönche, die aus Luxeuil entflohen bei Theudebert Aufnahme gefunden hatten, sammelte er um sich; mit ihnen zog er das Rheintal aufwärts, dann, wenn den jüngeren Nachrichten zu glauben ist, an den Zürichersee[2], schließlich ließ er sich in Bregenz nieder. Die kirchliche Lage in diesen Gegenden kann nicht schärfer charakterisiert werden als durch die Erzählung, daß Columba Getaufte und Ungetaufte bei einem dem Wuotan dargebrachten Bieropfer traf[3]: seine Aufgabe war ebensosehr, die christliche Überzeugung der ersteren zu stärken, wie die letzteren zum Glauben zu führen. Die tatkräftige Sympathie der christlichen Priester der Umgegend bot ihm erwünschte Unterstützung bei seinem Wirken[4]. Auch mit dem Könige stand er noch in unmittelbarer Verbindung: man hört wenigstens von einem Zusammentreffen zwischen beiden, nachdem Columba Bregenz zu seinem Aufenthaltsorte gewählt hatte[5]. Aber nur ein paar Jahre dauerte sein Aufenthalt am Bodensee: die Niederlage und der Tod Theudeberts, der Sieg des ihm feindseligen Theuderich nötigten ihn, seinen alten Plan, sich in Italien

---

[1] Nach vit. Austrebertae 4 A. S. Mab. III, 1 S. 25 hatte Badefried, Pfalzgraf Dagoberts, eine alamannische Prinzessin Framehilde zur Gemahlin, deren Heiligkeit der Verfasser rühmt. Für die spätere Zeit vgl. lex Alam. t. 23; hiernach wird der Reinigungseid bei einer Verschwörung gegen den Herzog in ecclesia coram duce geleistet; vgl. t. 36, 3: Plus quaerat (dux) Deo placere quam homini.

[2] Der Thurgau war eben von Theuderich an Theudebert abgetreten worden, Fredeg. chron. IV, 37 S. 138.

[3] Vit. Columb. 1, 27 S. 102, Wuotan ist ausdrücklich genannt. Vgl. hierzu Gregors Schreiben an Brunichilde vom September 597 (J.W. 1491): Pervenit ad nos quod multi Christianorum et ad ecclesias occurrant et quod dici nefas est a culturis daemonum non abscedant.

[4] Vit. Columb. I, 37 S. 103. Hier nur quidam pontifex ex vicinis, die Biographen Galls benennen ihn Willimar von Arbon.

[5] L. c. I, 28 S. 105.

niederzulassen, endlich auszuführen. Dort ist er nicht lange nach der Gründung Bobbios gestorben[1].

So kurz seine Wirksamkeit unter den Alamannen war, fruchtlos ist sie nicht gewesen. Es fehlt nicht an Spuren, daß sie einen tiefen Eindruck auf die Bevölkerung gemacht hat: im Urserental wird i. J. 831 eine Columbankirche erwähnt[2]. In Wangen im Thurgau war ihm ebenfalls die Kirche geweiht; man wollte wissen, daß er sich dort habe niederlassen wollen[3]. Auch dies war von Wert, daß bleibende Beziehungen zwischen Luxeuil und Alamannien hergestellt wurden: die Heimat des Bertinus, des späteren Abtes des Klosters Sithiu, war Konstanz; er war ein Knabe, als Columba am Bodensee predigte. Trat er als Jüngling in das Kloster Luxeuil, so sieht man, daß Columba in der schwäbischen Bischofsstadt unvergessen war[4]. Nicht minder war es für Eustasius bedeutend, daß er Columbas Genosse während seiner Missionstätigkeit gewesen war: er lernte am Bodensee die Notwendigkeit der Predigt unter den heidnischen Deutschen kennen: als er Abt wurde, machte er Luxeuil zu einem Missionsseminar[5].

Von unmittelbarer Bedeutung war, daß, als Columba den deutschen Boden verließ, einer seiner Schüler hier zurückblieb: Gallus, dessen Name im Kloster S. Gallen fortlebt. Er war wie Columba ein Irländer, einer jener zwölf Gefährten, die ihn bei seinem Auszug begleiteten. Jonas erwähnt ihn einmal als Genossen Columbas bei einer asketischen Übung; er erzählt zugleich, daß Gall den Weisungen des Abts nicht immer genau nachkam: er handelte gelegentlich nach seinem eigenen Kopf[6]. So wollten denn auch die späteren Biographen wissen, daß Meister und Jünger sich nicht völlig in Frieden trennten[7]. Wenn man sich erinnert, daß auch Eustasius Columba allein nach Italien ziehen ließ[8], so ist zu vermuten, daß die Nachricht nicht ohne Grund ist. Für die Gegend war das Bleiben Galls ein Gewinn. Ohne Zweifel lebte er, wie die wandernden Schotten überall, mit seinen Genossen als ein

---

[1] 23. November 615, I, 29 S. 108.

[2] Böhmer-Mühlbacher Nr. 864.

[3] Urk. v. 6. Aug. 904, Hist. patr. monum. Chart. I S. 109 Nr. 65.

[4] Vit. Bertin. 2 A. S. Mab. III, 1 S. 96. Da Bertin im Todesjahre Childeberts III. starb (711) und 112 Jahre alt wurde, V. Bert. 16 S. 104, so fällt die Tätigkeit Columbas am Bodensee in seine Jugendzeit.

[5] Vgl. unten S. 369.

[6] Vit. Columb. I, 11 S. 77.

[7] Wett. Vit. Gall. 9 S. 261; Walahfr. V. Gall. 9 S. 291, vgl. Vit. vet. 1 S. 251.

[8] Vit. Columb. I, 20 S. 92, vgl. oben S. 286 Anm. 3.

Mönch. Aber die Lage und die Umgebung, in der er sich befand, brachten mit sich, daß das Holzkirchlein, das er an der Steinach errichtete, mehr zur Missionskirche als zur Klosterkirche ward. Er selbst, der deutschen Sprache mächtig, war der rechte Mann, das von Columba begonnene Werk fortzusetzen: er tat es nach seinem Vorbild im engen Anschluß an die Priester der schon bestehenden christlichen Gemeinden und er blieb der neuen Heimat treu, obgleich wiederholt Versuche gemacht worden sein sollen, ihn für ein anderes Arbeitsfeld zu gewinnen [1].

Die Gallenzelle ist nicht wie so manche andere Keltenniederlassung nach dem Tode des Führers wieder verschwunden: sie blieb für die Umwohner eine Stätte religiöser Unterweisung, in Kriegszeiten tat sie wohl auch den Dienst eines Zufluchtsorts [2]. Von den Mitarbeitern Galls werden Maginald und Theodor genannt [3]. Die spätere Legende führt beide in das östliche Alamannien: Theodor soll eine Zelle auf der alten Römerfeste Campodunum, Maginald das Kloster Füssen hart an der schwäbisch-bairischen Grenze gegründet haben [4]. Beides sind jüngere Stiftungen: man darf wohl

---

[1] Nach den vit. Gall. sollte Gall zuerst Bischof in Konstanz, dann Abt in Luxeuil werden, Vit. vet. 3 S. 252, vgl. Wett. 24 S. 269, 28 S. 271; Walahfr. 24 S. 302, 28 S. 305. Ob den Angaben etwas Tatsächliches zugrunde liegt, lasse ich dahingestellt. Nur ist die Wahl zum Abt von Luxeuil deshalb unwahrscheinlich, weil das Kloster bei Columbas Vertreibung als fränkisches Kloster konstituiert wurde, s. V. Col. I, 20 S. 92. Was den Tod Galls betrifft, so soll er fünfundneunzigjährig gestorben sein, vit. vet. 4 S. 253: Columba hat Irland 590 nahezu fünfzigjährig verlassen; Gall, der die Priesterweihe noch in Irland erhielt, war also i. J. 590 mindestens 30 Jahre alt: dann fällt seine Geburt um 550, sein Tod um 645. Nach der vit. vet. ist sein Todestag der 16. Oktober. Ado hat jedoch den 20. Februar. Aus den Galluskirchen im badischen Oberland, aus denen Körber, Ausbreitung S. 66, einen dahin reichenden Einfluß des Gallus ableitete, ergibt sich selbstverständlich nur ein dahin reichender Einfluß des Klosters.

[2] Wettin. 37 S. 278; Walahfr. II, 1 S. 313.

[3] Wettin. 9 S. 262; 34 S. 276; 36 S. 277 und an den entsprechenden Stellen bei Walahfr., vgl. Vit. vet. I S. 251.

[4] Die Angaben beruhen auf der vita Magni A. S. Boll. Sept. II. 735. Von Mabillon, A. S. Ben. II S. 484 ff., und von Rettberg, KG. D. II S. 147 ff., ist nachgewiesen, daß sie der Glaubwürdigkeit völlig entbehrt. Ich möchte nicht einmal so viel als historisch beglaubigt ansehen, wie Steichele in seiner ermüdend breiten Untersuchung (Bistum Augsburg IV S. 338 ff., vgl. auch Baumann, Gesch. des Allgäu I S. 93). Nach Hermann contr. fällt die Gründung von Kempten in das Jahr 752 und hieß der Gründer Audogar. Das Kloster erhielt durch Karl d. Gr. die Immunität, welche Ludwig d. Fr. 3. Juni 815 erneuerte, B.M. 562; auch Schenkungen aus Karls Zeiten werden

annehmen, daß Maginald und Theodor in St. Gallen blieben. Doch hat die Vermutung, daß St. Galler Mönche auch fernerhin an der Bekehrung der Alamannen mitgearbeitet haben, nichts Unwahrscheinliches. Um das Jahr 700 hatte ein Priester Magulf die Leitung der Galluskirche[1].

Noch zwei Männer werden mit der Bekehrung der Alamannen in Verbindung gebracht, Fridolin[2], den man später als Stifter des Klosters Säckingen auf einer Rheininsel feierte, und Thrudpert[3],

---

erwähnt, B.M. 870; die Kaiserin Hildegard brachte die Reliquien des hl. Gordian und Epimachius dorthin, B.M. 967. Der Ursprung von Füssen liegt, so viel ich sehe, ganz im Dunkeln. Die bei Baumann S. 97 abgebildeten Magnusreliquien sind ohne Zweifel viel jünger. Der Kelch ist romanisch und zeigt nicht einmal die ältesten Formen.

[1] Schenkung Herzog Gottfrieds, UB. d. A. St. Gallen I S. 1.

[2] Vit. Fridol. M.G. Scr. rer. Merov. III S. 354 ff. Vgl. über dieselbe Rettberg, KG. D. II S. 29 ff.; Wattenbach, GQ. I S. 101; Meyer v. Knonau, Mitt. d. antiq. Gesellsch. Zürich XIX S. 59 Anm. 1; ders. im Anz. f. Schw. Gesch. 1889 S. 377; Krusch in der Einleitung seiner Ausgabe. Ich halte nur die Angaben, daß Fridolin ein Kelte und Stifter des Klosters war, für halbwegs glaubwürdig; alles andere, was Hefele, Einf. d. Christent. S. 243 ff., Friedrich, KG. D. II S. 411 ff., Ebrard, Iro-schott. Missions-K. S. 285 ff., Körber, Ausbreitung S. 49 ff. u. a. der Biographie entnehmen, für durchaus problematisch. Die Hilarius- und Fridolinskirchen in der Umgegend von Säckingen, auf welche Hefele S. 259 hinweist, beweisen nur das Ansehen des Klosters, aber da vollständig unsicher ist, wann sie gebaut wurden, nicht das mindeste für Fridolin und seine Tätigkeit. Man hat überdies Anlaß, sie für sehr jung zu halten; denn würden sie im 11. Jahrhundert, als Balther schrieb, schon bestanden haben, so würde dieser schwerlich nur die Hilariuskirchen in den Vogesen, in Straßburg und in Chur genannt, von ihnen aber geschwiegen haben. Eine Zeitbestimmung über die Gründung Säckingens ist unmöglich; Balther hat sicher an Chlodowech I. gedacht; aber was beweist das? Die älteste Erwähnung des Klosters findet sich in einer Urk. Karls III. v. J. 878, B.M. 1542. Es war damals königlich. Daß es ursprünglich dem h. Kreuz geweiht war, vgl. Ekkeh. Cas. s. Galli 64, läßt die Beziehung zu Poitiers nicht unwahrscheinlich erscheinen. Malnory identifiziert Fridolin mit Fridoald von Granfelden (S. 52). Aber der Gleichklang des Namens gibt dazu nicht entfernt ein Recht.

[3] Passio Thrudp. Scr. rer. Mer. IV S. 352 ff. Vgl. Rettberg, KG. D. II S. 48 ff. Die Pass. macht Thrudpert nicht zum Missionar, sondern nur zum Asketen, der der Böswilligkeit eines Knechts zum Opfer fiel und deshalb die Märtyrerkrone trägt. Alles was sie einzelnes mitteilt, ist ebenso unmöglich wie die Angaben der vita Fridolini. Eben deshalb ist es untunlich, mit Mone, QS. I S. 19 ff., die Brüderschaft Ruperts und Thrudperts als Interpolation zu beseitigen. Der Verfasser hat Thrudpert zum Bruder des bekannten Rupert gemacht mit demselben Rechte, mit dem Balther

der als Gründer des nach ihm benannten Klosters im Breisgau galt; beide waren vielleicht keltische Mönche: aber die Nachrichten über sie sind durch legendarische Elemente so getrübt, daß es unmöglich ist, die Zeit oder die Art ihrer Tätigkeit, vollends ihre Erfolge zu beurteilen. Ihre mittelalterlichen Biographen sahen nicht Missionare, sondern Asketen in ihnen; ohne Zweifel mit Recht; aber es lag in der Natur der Verhältnisse, daß in einem noch halb heidnischen Lande jedes neue Kloster zur Stärkung des Christentums und schon dadurch zur Überwindung des Heidentums beitrug.

Es werden noch manche andere Kelten auf alamannischem Boden sich niedergelassen haben[1]; aber der Fluch ihres Volkes lag auf ihnen: sie konnten nichts Dauerndes leisten; nach ihrem Tode zerstreuten sich ihre Schüler und zerfielen ihre Zellen; ihre Namen sind verklungen.

Der Erfolg des Zusammenwirkens dieser mannigfachen Faktoren war die langsame, aber stetig fortschreitende Ausbreitung des Christentums im Lande. Ohne Zweifel wurde sie nach wie vor durch staatliche Maßregeln begünstigt; die Regierung Chlothachars II. und Dagoberts wird hier wie im Nordwesten eine Zeit bewußter Förderung der Kirche gewesen sein.

Auf eine Anordnung König Dagoberts wurde im Mittelalter die Abgrenzung des Konstanzer Bistums zurückgeführt. Friedrich Barbarossa bestätigte am 27. November 1155 seine Ausdehnung, wie sie „sein Vorfahr glücklichen Angedenkens“ Dagobert zur Zeit des Bischofs Marcianus bestimmt habe. Danach schied der Lauf der Iller zwischen dem Konstanzer und Augsburger Sprengel, von der Mündung der Iller in die Donau an wandte sich die Grenze nordwestlich, sie deckte sich mit der fränkisch-schwäbischen Grenze und erreichte also oberhalb Marbach den Neckar; von da lief sie südwestlich gegen den Rhein hin, der unterhalb Breisach erreicht wurde; sie folgte nun dem Strom aufwärts bis zur Mündung der

Fridolin zum Schützling des „Kaisers“ Chlodwig machte. Das sind Zutaten, welche den Namen unbekannter Heiliger Fleisch und Bein geben sollten. Ihren Zweck haben sie für ihre Zeit erfüllt und uns leisten sie den Dienst von Warnungstafeln. Die Biographie ist verfaßt aus Anlaß der unter Ludwig d. Fr. i. J. 815 vorgenommenen Erhebung der Reliquien Thrudperts und des Neubaus der Thrudpertsbasilika. Das sind genau genommen die einzigen sicheren Fakta, welche sie enthält. Seit dem Tode Thrudperts waren damals multa annorum curricula verflossen; es ist vergebliche Mühe, das Jahr desselben berechnen zu wollen.

[1] In einer St. Galler Urk. v. 18. Aug. 829 ist der Ort Scottinchova (Schottikon, Kt. Zürich) genannt, UB. d. A. St. Gallen I Nr. 326 S. 300.

Aar, dann dieser bis zum St. Gotthard, hielt sich von da an auf dem Kamm der Berge nördlich des Rheins, kreuzte das Rheinthal oberhalb des Bodensees und erreichte so wieder die Iller[1]. Wenn man im zwölften Jahrhundert diesen Umfang des Bistums durch Dagobert I. bestimmt sein ließ, so tat man es, weil man nicht anders wußte, als daß er seit unvordenklichen Zeiten gleich gewesen war, und weil man gerne kirchliche Einrichtungen an den Namen Dagoberts knüpfte. Irgendwelche Gewähr für die Richtigkeit dieser Annahme haben wir nicht[2].

Wie sich die kirchlichen Verhältnisse Alamanniens in dem Jahrhundert nach Dagoberts Tod gestalteten, darüber fehlen fast alle Nachrichten. Die Verbindung des Landes mit dem fränkischen Reiche war anfangs noch ziemlich enge: der Alamannenherzog Leuthar erscheint in die Parteiungen der austrasischen Großen

---

[1] Dümgé, Regest. Badens., 1836, S. 139 Nr. 92. Die Echtheit der Urkunde Friedrichs wird gegenwärtig kaum mehr bezweifelt. Um so zweifelhafter ist, ob ihm wirklich ein Diplom Dagoberts vorlag. Marcian findet sich in der Bischofsliste zwischen Gaudentius und Johann I. Die Zeit beider steht durch die Vitae s. Galli einigermaßen fest, s. Wett. 14 S. 264, 24 S. 269 und die entsprechenden Stellen bei Walahfrid, vgl. Vit. vet. 5 S. 253; nach diesen Stellen fallen der Tod des ersteren und der Amtsantritt des letzteren nicht allzulange nach dem Abzug Columbas. Dann aber kann Marcian, der zwischen beiden steht, kein Zeitgenosse Dagoberts gewesen sein. Erregt schon dies Bedenken, so noch mehr die Erwähnung des Bistums Würzburg, das erst durch Bonifatius gegründet wurde. Man müßte also mindestens annehmen, daß der Kanzlei Friedrichs die Urkunde Dagoberts in einer späteren Bestätigung und in umgebildeter Fassung vorgelegt wurde; vgl. Meyer v. Knonau im Anz. f. Schw. Gesch. 1871 Nr. 2 S. 122 und Egli S. 60. Doch macht der Name Dagoberts bedenklich, da an ihn viele jüngere Errichtungen angeknüpft wurden. Immerhin muß irgend eine Bestimmung über den Umfang der schwäbischen Bistümer in der Merowingerzeit getroffen worden sein. Augsburg und Chur konnten dabei im ganzen die alten Sprengel behalten. Aber das ehemalige Dekumatenland stand in keinem kirchlichen Verbande. Denn die alten Sprengel von Vindonissa, Augusta Rauracorum und Argentoratum können nicht über den Rhein gereicht haben. Man gründete nun für das Dekumatenland nicht ein neues Bistum, sondern verteilte es unter die schon bestehenden, Konstanz und Straßburg. Daß dabei die Nordgrenze gezogen wurde ad marcam Francorum et Alamannorum, lag in der Natur der Sache. Notwendig wurde diese Einrichtung erst, nachdem die Kirche einigermaßen festen Fuß unter den Alamannen gefaßt hatte. Man wird sie also schwerlich über die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts hinaufrücken können.

[2] Vgl. Rettberg, KG. D. II S. 100. Stälin, W. G. 1 S. 87. P. F. Stälin, Gesch. Württembergs I S. 87.

verflochten[1]. Später wurde das Verhältnis zu Auster loser; schließlich war Alamannien nur noch einen Schritt von der völligen Unabhängigkeit entfernt. Aber erreicht haben die Stammesherzoge ihr Ziel nicht: vielmehr führten die oft wiederholten Kriegszüge des mittleren Pippin und seines Sohnes Karl Martell[2] zu der Vereinigung des Landes mit Auster: bei der Reichsteilung von 741 verfügte Karl Martell über Schwaben wie über Neuster, Auster und Thüringen[3]. Vergebens suchten die Herzoge Theudebald und Lantfrid II. ihre Würde zu behaupten; mit der Gefangennahme des letzteren im Jahre 748 hörte die herzogliche Gewalt in Alamannien auf[4].

Die politische Lage war also dauernd unsicher. Doch hinderte das nicht, daß der Übergang des Volkes zum Christentum und die Begründung der Kirche bis zum beginnenden achten Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß kam: das Land konnte als christlich betrachtet werden, wenn es auch noch da und dort Heiden gab.

Diesen Zustand zeigt das alamannische Gesetz. Es gehört der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts an. Wahrscheinlich unter Herzog Lantfrid I. ist es von einer Stammesversammlung sanktioniert worden[5].

Schon dies ist bemerkenswert, daß das Recht der Kirche an die Spitze gestellt ist. Es zu schützen erscheint als die oberste Aufgabe der Volksgemeinschaft. Demgemäß wird der Kirche unbeschränkte Erwerbsfähigkeit eingeräumt. Kirchliche Ordnungen wie die Sonntagsfeier, die Kirchenbuße das Asylrecht gelten nicht nur als berechtigt, ihre Durchführung wird gefordert[6]. Der Eid erhält eine religiöse Form: während er früher auf die Waffen abgelegt wurde[7], ist er nun am Altar zu leisten[8]. Bei der Wahl der Richter soll nicht nur auf ihre moralische Integrität gesehen werden, sondern

---

[1] Fredeg. chron. IV, 88. Er erschlug im J. 643 als Parteigänger Grimoalds den Majordomus Sigiberts III., Otto.

[2] Hist. Franc. 49 S. 324; Annal. S. Amandi zu 709, 710, 711, 712, 730.

[3] Fredeg. contin. 23 S. 179.

[4] Ib. 25—29, Ann. Einh. z. 742, Ann. regni Franc. z. 748.

[5] Vgl. Schröder, D. RG. S. 234; Brunner, RG. I S. 309 ff. Lehmann in d. praef. S. 6 ff. Lantfrid starb 730 (Ann. Alam., Nazar. z. d. J. Scr. I S. 24 f.).

[6] T. 38: Ut die dominico nemo opera servile praesumat facere, quia hoc lex prohibuit et sacra scriptura in omnibus testavit. T. 40: Penitentiam secundum canones agat. T. 3 f.

[7] Pactus Al. frag. I, 1: In ferramenta sua praeviat sacramentum.

[8] T. 6: Juret cum suis sacramentalibus in ipso altare.

auch darauf, daß sie Christen seien[1]. Die Diener der Kirche aber sollen die angesehenste Stellung im Lande einnehmen: in mancher Hinsicht ist der Bischof dem Herzog gleichgestellt: die Verachtung seines Siegels wird gebüßt wie die des herzoglichen[2]; seine Ermordung wird bestraft gleich der des Herzogs[3]. Auf ähnliche Weise sind die übrigen Beamten der Kirche über das Volk erhoben. Für den Pfarrer wird das dreifache, für den Diakon und Mönch das doppelte Wehrgeld bestimmt[4]. Hier überall ist die Absicht, die Stellung der Kirche zu stärken, unverkennbar.

Doch mehr als die Absicht des Gesetzes interessiert uns das, was sich aus ihm über den Zustand der Kirche ergibt.

Der Bestand von Bistümern wird durch das Gesetz bezeugt, ebenso der von Parochialkirchen; die Presbyter, oder wie man auch sagte, Pastoren an den letzteren ernannte der Bischof[5]. Es fehlte nicht an Klöstern, in welchen Mönche nach gemeinsamer Regel lebten[6]. Die kirchlichen Gebäude jedoch waren weder groß noch prächtig: es mangelte ihnen das Atrium: wer jenseits des Rheins das Asyl der Kirche suchte, begab sich in den Vorhof, bei den Alamannen flüchtete er unter die Thüre oder in das Innere der Kirche[7]. Die Kirche besaß liegende Güter, die durch Sklaven oder Kolonen bebaut wurden. Jene arbeiteten drei Tage in der Woche für sich, drei für die Kirche und hatten jährlich fünfzehn Siklen Bier, ein Schwein im Werte von $^1/_3$ Solidus, zwei Scheffel Brotkorn, fünf Hühner und zwanzig Eier zu entrichten[8]. Diese waren freie Männer, denen kirchliches Gut überlassen war; das Verhältnis entstand in den meisten Fällen dadurch, daß sie ihr Eigentum an die Kirche übertrugen und es zu lebenslänglichem Nießbrauch zurückempfingen[9]. Sie zahlten dafür eine jährliche Abgabe[10]. Das Kirchengut war unveräußerlich; doch waren Tausch-

[1] T. 41, 1: Qui a duce per conventionem populi iudex constitutus sit, ut causas iudicet: qui nec mentiosus nec periurator, nec munera acceptor sit . . et timens Deum sit.

[2] Vgl. T. 22, 2 mit 27, 1.

[3] T. 11.

[4] Vgl. t. 12 f. mit 60.

[5] T. 10: Presbytero, qui in parochia positus est aput episcopo; t. 19: Nullus presbyter nec aliquis pastor ecclesiae, so auch 2, 1.

[6] T. 14: Monachus, qui sub regula in monasterio conversatus fuerit.

[7] T. 3, 1.

[8] T. 21.

[9] T. 2, 1.

[10] T. 22, vgl. ein Beispiel UB. d. A. St. Gallen I S. 20 Nr. 17. Auch

verträge nicht ausgeschlossen, nur mußten sie schriftlich beurkundet sein[1]. Die Wohnung des Bischofs war nicht unmittelbar mit der Kirche verbunden, sie war umgeben von einem eigenem Hofe, ebenso das Pfarrhaus[2].

Man gewinnt die Anschauung einer ziemlich weiten Verbreitung der Kirche in Alamannien; aber das Land war keineswegs vollständig für den christlichen Glauben gewonnen. Es ist im Gesetze mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, daß Christen und Heiden nebeneinander im Lande wohnten[3]. Zwischen beiden herrschte eine gewisse Spannung: nicht nur mit der Unvollkommenheit der Gläubigen[4], sondern auch mit offenem Widerstand der Bevölkerung hatte die Kirche zu kämpfen. Höchst bezeichnend ist, daß man für nötig fand zu erklären: es müsse einem Christen freistehen, Gott auf seine Weise zu dienen[5]. Wenn Arbeit am Sonntage mit überstrengen Strafen bedroht werden mußte[6], so weist das darauf hin, daß die Abneigung gegen diese Einrichtung sehr groß und sehr verbreitet war. Wer sein Gut der Kirche übergeben wollte, hatte nicht nur mit dem Widerspruch der erbberechtigten Familienglieder zu rechnen: auch persönlich unbeteiligte Genossen, ja Graf und Herzog machten ihm Schwierigkeiten[7]. Die Heiligkeit der Gotteshäuser war so wenig geachtet, daß Kirchendiebstähle, Verletzung des Asylrechtes, Mordtaten innerhalb der Kirche[8] nichts Unbekanntes waren. Auch die Bischöfe und Priester hatten die Stellung nicht, die das Gesetz ihnen geben wollte: es kam vor, daß man mit den Waffen in der Hand sie

Schenkungen gegen lebenslänglichen Unterhalt waren üblich, a. a. O. S. 10 u. 14 Nr. 9 u. 12.

[1] T. 18 f.

[2] T. 9 u. 10.

[3] T. 3. Die Verletzung des Asylrechts wird bestraft, quare contra legem fecit et ecclesiae honorem non impendit et Dei reverentiam non habuit, ut et alii cognuscant, quod sit timor Dei in christianis et honorem ecclesiis inpendant. Bossert, Württemb. KG. S. 30, bestreitet mit Unrecht, daß hier das Vorhandensein von Heiden im Lande vorausgesetzt ist. Auf Pirmin kann man sich nicht berufen, denn seine Schrift beweist doch nur, daß in seiner Umgebung, sei es am Bodensee oder im Elsaß, Heiden nicht mehr vorhanden waren, nicht aber, daß es überhaupt keine solche in Alamannien mehr gab.

[4] Es wird, wo Meineid zu vermuten ist, die Zulassung zum Eide untersagt, ut sua nequitia alii qui volunt Deo esse non periurent, t. 42, 1.

[5] T. 1, 1: Spuntania voluntate liciat Christiano homino Deo servire.

[6] T. 38.

[7] T. 1.

[8] T. 6 f.; 3; 4; 5.

in ihren Häusern überfiel, sie beleidigte, schlug, verletzte, ermordete[1].

Das können nicht seltene Ausnahmefälle gewesen sein; denn gegen vereinzelte Handlungen macht niemand Gesetze. Aus Gregor von Tours ließen sich mit leichter Mühe zahlreiche Beispiele derselben Verbrechen anführen, die unter den Franken vorkamen: doch kennt weder das salische noch das ripuarische Gesetz Bestimmungen, die denen des alamannischen analog wären. Darin liegt der Beweis, daß die Verhältnisse in Alamannien gewissermaßen eine Ausnahmegesetzgebung notwendig machten. Das gleiche ergibt sich aus den Zugeständnissen, welche an die deutsche Rechtsanschauung in Punkten, wo sie dem kirchlichen Recht widersprach, wie in der Ehegesetzgebung[2], gemacht wurden. Hier war offenbar der Widerspruch gegen das kanonische Recht allgemein und deshalb unüberwindlich.

Das alamannische Gesetz ist somit ein Zeuge für den Bestand der Kirche im alamannischen Lande, aber ebensosehr dafür, daß sie von einer zum Teile feindseligen Bevölkerung umgeben war[3]. Die Bekehrung der Alamannen war im beginnenden achten Jahrhundert noch weit davon entfernt, vollendet zu sein. Daß in Schwaben noch in dieser Zeit Waffen mit heidnischen Bildern geführt wurden, ist durch einen neueren Fund bezeugt[4]. Die Tatsache fügt sich widerspruchslos in das Bild ein, das wir gewannen.

Unter Karl Martell wirkte in Alamannien der Abt und Bischof Pirmin. Was wir von ihm wissen, ergänzt die Vorstellung von der kirchlichen Lage, die wir aus dem alamannischen Gesetz entnahmen[5].

---

[1] T. 9—15.

[2] T. 39 u. 51.

[3] Als Beispiel mag an das Geschick des Abts Germanus von Granfelden erinnert werden, wobei noch in Betracht kommt, daß die linksrheinischen Alamannen sich der Kirche früher anschlossen als die rechtsrheinischen, V. German. 13 S. 492.

[4] Vgl. die Schwertscheide mit dem Bild des Kriegsgottes Tyr, die in Gutenstein gefunden wurde, Westdeutsche Zeitschr. Korrespondenzblatt 8, 1889, S. 186.

[5] Über die Lebensbeschreibungen Pirmins s. Rettberg, KG. D. II S. 50 ff.; Köhler, P. RE. XI S. 692; Holder-Egger in der Einleitung seiner Ausgabe. Der Wert auch der älteren, M.G. Scr. XV S. 21, A. S. Boll. Nov. II, S. 33, ist ungemein gering. Nicht viel zuverlässiger sind die Angaben des Reichenauer Mönches Hermann in seinem chronicon, M.G. Scr. V S. 98. Weiter kommen in Betracht zwei Urkunden für Murbach, ein Diplom Theuderichs IV. vom 12. Juli 727, M.G. Dipl. I S. 84 Nr. 95, und ein Privileg

Pirmin war ein Fremder, vielleicht ein Angelsachse; wie so mancher Leiter eines Mönchsvereins besaß er die bischöfliche Ordination; aber er war nie Bischof einer kirchlichen Diözese[1]. In Alamannien trat er unter dem Schutze Karl Martells[2] auf;

---

Widegerns von Straßburg von 728, Pard. II S. 353. Über die Stiftungsurk. v. Reichenau s. S. 348 Anm. 2. Endlich besitzen wir die von Hrabanus verfaßte Grabschrift Pirmins, M.G. Poet. lat. m. a. II S. 224, und erwähnt ihn Walahfrid Strabo in d. Visio Wettini v. 27 ff. S. 304. Die Grabschrift lautet:

Permenius praesul Christi confessor et ipse,
Hanc sedem inhabitat, consecrat atque locum.
Qui propter Christum praesentia gaudia mundi
Spernens pauperiem elegit atque sibi.
Deseruit patriam, gentem simul atque propinquos,
Ac peregrina petens aethera promeruit.
Gentem hic Francorum quaesivit dogmate claro;
Plurima construxit et loca sancta deo.
Hic quoque nunc pausat deponens corporis artus,
Atque anima sursum regna beata tenet.
Adiuvat et quosque, qui digne caelestia quaerunt,
Riteque conservat ipse suos famulos.

Walahfrids Verse sind diese:

Primus in hac sanctus construxit moenia praesul
Pirminius ternisque gregem protexerat annis.
Huius quisque velit sanctam cognoscere vitam
Ipsa sepulchra petat, satis ipse probabit in Hornbach.

[1] Pirmin heißt in den angeführten Urkunden episcopus; bei Hermann Contr. ad. ann. 724 abbas et chorepiscopus. Nach der vit. c. 1 S. 21 besitzt Pirmin unter Theuderich IV. (720—737) den Episkopat in dem Kastelle Melci im Bistume Meaux und ist er ein Franke. Bei der geringen Glaubwürdigkeit dieser Biographie möchte ich kein Gewicht auf diese Angaben legen. Hraban, der älteste Zeuge, verwehrt Pirmin für einen Franken zu halten. Daß er recht hatte, wird durch die wiederholte Hervorhebung, daß Murbach eine congregatio peregrinorum sei, in beiden Diplomen wahrscheinlich. Da Pirmin der Regel Benedikts anhing, so ist nicht wahrscheinlich, daß er ein Irländer war, wie die Bollandisten annehmen, S. 6 f.; es bleibt kaum etwas übrig, als ihn für einen Angelsachsen zu halten. Daß peregrini nicht nur Irländer bezeichnet, beweist Dipl. I S. 94 Nr. 5.

[2] Herim. Contr. zu 724: Pirminius abbas et chorepiscopus a Berhtoldo et Nebi principibus ad Karolum ductus Augiaeque insulae ab eo praefectus serpentes inde fugavit et coenobialem inibi vitam instituit annis 3. Ob Nebi Alamannenherzog gewesen ist, lasse ich dahingestellt: der geschichtliche Kern der ganzen Nachricht ist, wie mich dünkt, nur das Verhältnis Pirmins zu Karl Martell. Alles, was die vita c. 2 f. über Sinlaz und seine Reise nach Frankreich, sodann über seine und Pirmins Reise nach Rom berichtet, scheint mir legendarisch und mit Unrecht von Friedrich, KG. D. II, 1 S. 587, Köhler S. 695, Körber S. 80 ff. festgehalten. Erwachsen ist die

wie dieser die Friesenmission Willibrords unterstützte, da ihr Erfolg der fränkischen Herrschaft zu gute kam, so förderte er auch die Niederlassung Pirmins unter den Alamannen: er mochte hoffen, durch Pflege der Beziehungen zur alamannischen Kirche die fränkische Macht über das Land zu festigen. Aber Pirmin war nicht ein Missionar wie Willibrord. Die Gegenden, in denen er wirkte, Bodensee und Elsaß, waren christlich: er hatte zwar noch mit heidnischen Anschauungen und Sitten bei Christen, nicht mehr jedoch mit dem Heidentum als solchem zu kämpfen[1]. Im Jahre 724 gründete er mit Unterstützung Karl Martells auf der Insel Reichenau in nächster Nähe der schwäbischen Bischofsstadt ein Kloster nach der Regel Benedikts[2]. Diese hatte jenseits des Rheins die Columbaregel bereits überflügelt; nun begann ihre Herrschaft auch in Deutschland. Nur drei Jahre dauerte Pirmins Wirken auf der stillen Bodenseeinsel. Der Schützling Karls mußte der Feindseligkeit Herzog Theutbalds gegen die Franken weichen[3].

---

Legende aus dem Namen der Reichenau Sintleozesavia, Urkunden Ludwigs des Frommen von 815 u. 839, B.M. 581, 960, 963. In der ersten Urkunde bestätigt Ludwig dem Kloster die von Karl und den früheren Frankenkönigen ihm verliehene Immunität. Der Biograph hat selbst kein großes Zutrauen zu seinen Angaben, wie seine Wendungen „dicunt“ „asserunt“ und dergl. deutlich zeigen. Die Angabe der vit. Meginradi M.G. Scr. XV S. 445 is vollends wertlos: sie ist nur ein Versuch, die verschiedenen Angaben zu vereinigen, und ist widerlegt durch Walahfrids bestimmte Aussage (s. s. Verse oben), daß vor Pirmin kein Kloster auf der Reichenau bestand.

[1] Dict. Pirmin. 28 S. 188: Quia hoc de paganorum consuetudine remansit.

[2] Auf die Stiftung des Klosters Reichenau beziehen sich zwei der Reichenauer Fälschungen, die angeblichen Stiftungsbriefe Karl Martells v. 25. April 724. Brandi hat in überzeugender Weise dargetan, daß ihnen der echte Stiftungsbrief Karls zugrunde liegt, Quellen u. Forsch. zur Gesch. d. A. Reichenau I S. 89 ff. Da er sich aus ihnen nahezu vollständig wiederherstellen läßt, S. 101 f., so wissen wir jetzt, daß er die an den Herzog Lantfrid und den Grafen Bertoald gerichtete Mitteilung enthielt, daß Karl den Bischof Pirmin in seinen Schutz genommen, ihm behufs Gründung eines Benediktinerklosters die Sindleozzesauua überlassen, 6 Orte und 24 Leute geschenkt, endlich auf die Abgaben der freien Bewohner der 6 Orte zugunsten des Klosters verzichtet habe. Die Urkunde bestätigt und berichtigt also die Angaben Herimanns. Karl Martell tritt noch entschiedener in den Vordergrund; an Stelle Nebis erscheint der Herzog Lantfrid. Die Beziehungen des letzteren zum Kloster werden bestätigt durch das Reichenauer Verbrüderungsbuch 465, 1 S. 294. Unter den Stiftern sind auch hier Karl Martell und seine Söhne genannt, 460, 1 S. 292.

[3] Herim. Contr. z. 727; Walahfr. Visio Wettini 22 ff. Poet. lat. I S. 304.

Aber seine Stiftung blieb erhalten: man möchte annehmen, daß die Alamannen dadurch mit ihr ausgesöhnt werden sollten, daß zum Nachfolger Pirmins ein Mann ihres Stammes, Heddo, der Enkel des elsäßischen Herzogs Ethiko I., gewählt wurde. Zwar mißlang das: nach einigen Jahren hatte Heddo das gleiche Schicksal wie Pirmin[1]. Aber das Kloster überdauerte auch diesen Sturm; gerade in den nächsten Jahren muß es sich günstig entwickelt haben: nun wurden das bairische Altaich[2], wie das rätische Pfäfers[3] als Tochterstiftungen Reichenaus gegründet.

Pirmin verließ zwar das alamannische Herzogtum, aber nicht das alamannische Land: er ging in das Elsaß. Hier hatte kurz vorher der Graf Ebrochardus den Grund zu dem Kloster Murbach gelegt[4]. Jetzt beauftragte er Pirmin mit der Vollendung und Einrichtung desselben; dieser kam mit einigen Gefährten; einer derselben, Romanus, wurde Abt der neuen Stiftung[5]. König Theuderich IV. gewährte am 12. Juli 727 die herkömmlichen Privilegien: Selbständigkeit dem Bischof gegenüber, freie Abtswahl, Immunität. Auch Bischof Widegern von Straßburg ließ es an Förderung nicht fehlen. Man liest in seiner Urkunde die übliche Erwähnung der Klöster Lerinum, Luxeuil und S. Moritz, aber Geltung hatte in Murbach von Anfang an nur die Regel Benedikts[6].

---

[1] Herim. z. 727 u. 732. Die Einsetzung Heddos ist hier auf Pirmin selbst zurückgeführt.

[2] Vit. Pirm. 5 und Herim. contr. zu 731 widersprechen einander auch in diesem Punkte, indem die erstere die Gründung auf Pirmin zurückführt, der letztere sie von Reichenau aus nach Pirmins Weggang geschehen läßt. Das Jahr 731 ist jedenfalls unrichtig; ebenso gewiß aber auch die Angabe der Biographie. Die Annal. Altah. mai. verlegen die Gründung von Altaich in das Jahr 741; ebenso Lampert v. Hersfeld; beide ohne Pirmins zu gedenken. In den Exc. Altah. M.G. Scr. IV S. 36 ist er genannt. Die Notiz des Abts Urolf, daß das Kloster eine Stiftung des Herzogs Odilo sei, und daß Pippin und Heddo von Straßburg bei der Gründung mitgewirkt hätten, Mon. Boic. XI S. 14, steht vereinzelt, ist aber nicht unmöglich. Urolf war Abt unter Karl d. Gr., vgl. die Urk. v. 26. Nov. 811, B.M. 452.

[3] Herim. contr. zu 731; zu der Behauptung Rettbergs, KG. D. II S. 143, Pfäfers sei von Pirmin selbst gestiftet, gibt diese Stelle kein Recht.

[4] Urkunde Eberhards v. 728 Pard. II S. 355: Non habetur incognitum qualiter ante hoc annos . . in loco qui dicitur Maurobaccus . . monasterium edificavi. Murbach liegt nordwestlich von Gebweiler in den Vogesen.

[5] Er ist in der eben erwähnten Urkunde Eberhards genannt. Das Ansuchen um das königliche, wie um das bischöfliche Privilegium ging dagegen von Pirmin aus. Vgl. die Abtreihe bei Ebner, D. lib. vitae von Remiremont N.A. XIX S. 77 f.

[6] Pard. II S. 353, Die 3 Diplome nun auch A. S. Nov. II S. 15 ff.

Die Straßburger Diözese blieb längere Zeit die Stätte für die Wirksamkeit Pirmins: wie mächtig er für das Mönchtum zu begeistern wußte, bezeugen die von ihm gegründeten oder reformierten Klöster, Maurmünster und Neuweiler im Elsaß, Schuttern, Gengenbach, Schwarzach an den westlichen Abhängen des Schwarzwalds [1]. Seine späteren Jahre verbrachte er im fränkischen Lande: das letzte Kloster, das er gründete, ist Hornbach in der Rheinpfalz [2],

[1] Diese Klöster nennt die vita c. 5. Zweifellos ist, daß Pirmin außer Reichenau, Murbach und Hornbach eine Anzahl anderer Klöster stiftete. Das bezeugt das Diplom Widegerns, das von alia monasteria iam dicti Perminii episc. spricht, S. 354, und Hrabans Grabschrift. Im einzelnen bleibt jedoch vieles unsicher: Maurmünster ist wahrscheinlich eine ältere Stiftung, s. S. 304 Anm. 6. Pirmin kann das Kloster höchstens reformiert haben. Dagegen fällt die Gründung von Neuweiler (Novum villare) in seine Zeit: Paulus Diakonus nennt Gest. ep. Mett. M.G. Scr. II S. 267 den Bischof Sigebald von Metz (716—741) als Stifter; er wird Pirmin mit der Einrichtung betraut haben, ähnlich wie der Graf Eberhard bei Murbach verfuhr. Der Ursprung von Schuttern (Offonszelle) liegt, wenn man von der Angabe der vit. absieht, ganz im Dunkeln. Zum ersten Male erwähnt wird das Kloster in der angeblichen Konstitution Ludwigs d. Fr. v. 817, M.G. Capit. I S. 350, vgl. über dieselbe Pückert in den SB. der sächs. Gesellsch. der W. 1890 S. 46 ff. Daß in dem Namen des Klosters der des Stifters erhalten ist, ist sehr wahrscheinlich; aber über seine Person wissen wir nichts. Die spätere Legende identifizierte ihn mit dem von Beda (h. e. V, 19) genannten König Offa. Über die Entstehung von Schwarzach bei Baden-Baden gibt Auskunft eine Urkunde des Bischofs Heddo von Straßburg vom J. 748, Pard. II S. 408 ff. Danach ist der Stifter dieses ursprünglich auf der Rheininsel Arnulfsau gelegenen Klosters der vir illuster Rothard. Als Abt wird genannt Saroard; herrschend ist die Benediktinerregel. Daß Heddos Privilegium wörtlich dem Widegerns für Murbach nachgebildet ist, macht die Beteiligung Pirmins bei der Stiftung nicht unwahrscheinlich. In einem Diplom Ludwigs vom 11. März 828, B.M. 823, heißt das Kloster bereits Svarzhaha. Rettberg, KG. D. II S. 84, verwirft die Beteiligung Pirmins bei der Stiftung; aber der Grund, daß Heddo sie gewiß nicht verschwiegen hätte, scheint mir nicht durchschlagend. In dem Diplome des Grafen Eberhard für Murbach ist ebenfalls Pirmin nicht erwähnt, gleichwohl steht seine Beteiligung bei der Gründung Murbachs außer Zweifel. Gengenbach, oberhalb Offenburg, läßt ein Diplom Karls d. Dicken, B.M. 1717, von jenem Rothard gestiftet sein: Rettberg bezweifelte mit Recht die Echtheit; II S. 84. Alle genannten Klöster standen in Konfraternität mit Reichenau, ebenso Haselach (Hasala); aber daraus läßt sich nicht auf einen Zusammenhang mit Pirmin schließen. Vgl. Libr. confratern. ed. Piper S. 144.

[2] Der ursprüngliche Name ist Gamundia; das Kloster gehörte zum Bistum Metz; die Zeit der Stiftung ist unsicher. Privilegien erhielt es bereits durch Pippin, vgl. Urk. Ludwigs d. Fr. v. 1. Septbr. 814, B.M. 514 f.

dort ist er gestorben, 3. November 753[1]. Pirmin war nicht, was Columba im Jahrhundert vorher gewesen war: er vermochte anzuregen, er hatte ohne Zweifel organisatorisches Geschick: aber es fehlte ihm die scharfe Eigenart des Abts von Luxeuil. So hat er denn auch eine fremde Regel in seinen Klöstern eingeführt, statt eine eigene für sie zu verfassen; zugleich trug er Sorge, daß sie nicht wieder beseitigt würde: nur aus den von ihm gegründeten, auf die Regel Benedikts verpflichteten Klöstern sollten die Äbte hervorgehen; seine Klöster aber sollten gegenseitig eine Art Reformationsrecht haben[2]. Sie bildeten zwar nicht eine Benediktinerkongregation im eigentlichen Sinne des Worts, aber es war doch eine Verbindung unter ihnen hergestellt, ähnlich wie zwischen den Klöstern der Columbaregel[3].

Weit besser als aus den Nachrichten über Pirmins Leben lernt man ihn und sein Wirken kennen aus dem, was er schrieb. Unter dem Titel dicta abbatis Priminii de singulis libris canonicis scarapsus ist eine Schrift Pirmins auf uns gekommen, ein höchst wertvolles literarisches Denkmal des achten Jahrhunderts[4]. Die Zeit der rhetorischen Bildung der Kleriker war vorbei: mit Mühe konnte Pirmin sich in lateinischer Sprache verständlich machen. Auch seine theologische Erudition war sehr gering: die Regel Benedikts[5] und die Etymologien Isidors[6] kannte er; hauptsächlich benützt hat er den Traktat Martins von Bracara[7] de correctione rusticorum, der in der fränkischen Kirche viel gelesen wurde; aber wo er augustinische Ideen ausspricht[8], scheint er sie nicht dem Studium augustinischer Schriften entnommen zu haben: sie gehörten wohl zu dem traditionell überlieferten Bestand theologischer Gedanken. So rauh und ungefüge seine Sprache, so dürftig ist seine theologische Anschauung, und doch nicht ohne eine gewisse Größe. Denn ganz frei war Pirmin davon, unverstandene dogmatische Formeln zu überliefern: es lag ihm an einer die Welt umspannenden, die Rätsel des Daseins lösenden religiösen Anschauung. Drum war

---

[1] Das Jahr 753 ist jedoch nur Annahme, darauf gegründet, daß 754 Abt Jacob an der Spitze von Hornbach steht. Der Todestag im Mart. Hieron. A. S. Boll. Nov. II, 1 S. 139; Vita P. 10 S. 31: 2. Nov.

[2] Diplom Widegerns für Murbach S. 354, Heddos für Schwarzach S. 410.

[3] Vgl. S. 298 Anm. 2.

[4] Caspari, Kirchenhistorische Anecdota I, 1883, S. 151 ff.

[5] Vgl. c. 28 S. 187 und Casparis Anm. 4.

[6] Vgl. c. 16 S. 165 und Casparis Anm. 11.

[7] Vgl. Caspari, Martins von Bracara Schrift de correctione rusticorum 1883, S. CXII ff.

[8] Z. B. c. 3 S. 152.

dieser Idiot empfänglich für die grandiosen Vorstellungen von der Schöpfung und dem Fall der Geister, die ihm seine Gewährsmänner darboten. Ihnen folgend setzte er die Entstehung unserer Welt in unmittelbare Beziehung zu diesen Ereignissen im Jenseits: wenn die Menschen gehorsam blieben, so sollten sie nach Gottes Rat einrücken in den himmlischen Ort ohne Tod, dem die abtrünnigen Engel entfielen [1]. Aber Gottes Rat erfüllte sich nicht: die Geschichte des Menschengeschlechts ist Geschichte der Sünde seit jenem Tag, da der Mensch beraten von dem Teufel wider Gottes Gebot von der verbotenen Frucht aß und aus dem Paradies in das Elend dieser Welt verstoßen wurde. Weder vermochte die Sintflut der Sünde zu steuern, noch konnten Gesetz und Propheten von ihr befreien: die ganze Welt war in Gefahr, zu Grunde zu gehen; da erbarmte sich Gott und sandte seinen Sohn, daß er durch Demut den Teufel besiege und das menschliche Geschlecht durch das Kreuz seiner Passion errette. Gehorsam dem Vater kam der Herr und predigte unter den Juden und Heiden, daß man alle schlechten und teuflischen Werke lasse, Buße tue, die Taufe empfange und seine Gebote bewahre. Tritt hier die ganze heilige Schrift für Pirmin unter den Begriff des göttlichen Gebotes [2], so schließt dies nicht aus, daß er mit großem Nachdruck die Erlösung durch Christum verkündigt: wenn er auf den Tod Christi zu reden kommt, so wird er, so weit es die Sprache zuläßt, beredt. „Da ist der Christ, so schildert er, freiwillig, nicht gezwungen, für unser Heil zum Leiden gegangen: er für uns hat Schmach erduldet, er Verspottung, er Speichel, er Schläge, er die Dornenkrone. Der Herr selbst ist für uns mit Nägeln ans Kreuz geheftet, mit Essig getränkt, mit der Lanze durchbohrt. In der neunten Stunde gab er seinen Geist auf, und es floß aus seiner Seite Blut und Wasser. Was bedeutet das Blut als die Erlösung, und was das Wasser als die Taufe [3]?“

Die Auswahl der Vorgänge, welche Pirmin aus der Lebens- und Leidensgeschichte des Herrn erwähnt, ist bedingt durch die Rücksicht auf die unmittelbar praktische Anwendung. So betont er wiederholt, daß die Predigt von Christo in der ganzen Welt ergehen sollte; der Bericht über die Versuchungsgeschichte läuft aus in die Aufforderunng: Lasset uns die Waffen Christi ergreifen und den Feind besiegen, wie unser Meister Christus gelehrt und ihn besiegt hat. So weit als möglich führt er alles, was im kirch-

---

[1] C. 3, nach de correct. rustic. 3 ff.

[2] C. 7. Praecepta sua, quod sunt quatuor evangelia et reliqua sacra scriptura.

[3] C. 8. Die Stelle ist selbständig.

lichen, besonders gottesdienstlichen Gebrauch war, an. Wie die zehn Gebote und das Vater-Unser, so im Anschluß an die Ausgießung des heiligen Geistes das apostolisehe Symbol[1]; die Hauptfeste der Kirche werden genannt, auch die Ordnung der kirchlichen Ämter durch die Apostel nicht übergangen. Und hier wirft Pirmin einen Blick auf die Gegenwart; er freut sich ihrer: denn durch Gottes Gnade gelangen zum Heil der Frommen Gute zur bischöflichen Würde. Aber er sieht auch Schatten: denn auf dem Wege des Simon Magus und durch mancherlei andere schlimme Mittel schleichen sich Schlechte zum Verderben des Volkes ein: das seien die Männer, die in der Kirche Gottes vielmehr zu herrschen als zu nützen suchten. Pirmin erinnert an die Stelle Matth. 23, 3: Was sie euch Gutes sagen, das tut, und handeln sie schlecht, so tuet ihr nicht also[2].

Überblickt man diese Summa der heiligen Schrift, so kann man nicht verkennen, daß in ihren ungeschickten Worten und Sätzen ein klarer und denkender Geist spricht; frische Anschauung verbindet sich mit sinniger Betrachtung. Vor allem aber: Pirmin wollte dem Volke religiöse Unterweisung darbieten, darum stellte er den Gegensatz von Sünde und Gnade in die Mitte, und er wollte verhüten, dass die Formeln, welche die Kirche überlieferte, die Feste, welche sie feierte, die Einrichtungen, die in ihr bestanden, ohne Einsicht in ihre Bedeutung angenommen würden.

Weit unmittelbarer und zahlreicher als in dem bisher betrachteten Teile seines Buches sind die Beziehungen auf die Zeit in der zweiten Hälfte desselben.

Pirmin spricht nicht als Heidenprediger; er setzte voraus, daß seine Zuhörer sämtlich Christen seien, und daß sie die Taufe in der Regel noch als kleine Kinder empfangen hätten[3]. Aber er fand das ganze Leben durchzogen von religiösen Übungen, die aus dem Heidentum stammten. Die Zustände waren im achten Jahrhundert in Alamannien, wie im sechsten in Frankreich[4]. Germanisches und Römisches lief in trüber Mischung ineinander. Wie die lateinische Sprache sich da und dort bis ins achte Jahrhundert erhielt, so fristeten auch vereinzelte Reste römischer Gottesdienste ihr Dasein: niemand verstand sie mehr, aber gerade die Scheu vor dem Dunklen, Geheimnisvollen gab ihnen Dauer[5]. Lebendiger

---

[1] C. 10, unter Verwendung der Legende über seine Entstehung.

[2] C. 11.

[3] C. 12.

[4] Vgl. S. 123 ff.

[5] C. 22 S. 172: Vulcanalia et Kalendas observare, laurus obponire.

war der Kult, der seit dem Eindringen der Alamannen in das südwestliche Deutschland hier geherrscht hatte; er wich nicht, auch nachdem das Volk ihm entsagt hatte. Nicht sofort wurden die Orte, die den heidnischen Germanen heilig gewesen waren, von ihren christlichen Enkeln vergessen: an Felsen und Bäumen, in Schluchten und bei den Wasserquellen, besonders an Kreuzwegen liebte man es zu beten und Gelübde zu lösen[1]: dort hingen die Kranken hölzerne Bilder ihrer kranken Gliedmaßen auf: davon hofften sie Genesung, oder so dankten sie für die Heilung[2]. Mancher kräftige Zauberspruch wurde noch gesungen, mancher kräftige Zaubertrank noch bereitet[3], und unvergessen war die ausgelassene Freude der heidnischen Opferfeste: bis in die Kirchen drängte sich der letzte Rest derselben, der festliche Reigentanz[4].

Am liebsten schloß man am Freitag, dem Tage der Freia, die Ehe; wer sich auf die Wanderung begeben wollte, achtete wohl, sie nur an einem Glückstag anzutreten; nicht einmal zu spinnen begann die Hausfrau, ohne daß sie den Namen der Holla über dem Rocken genannt hätte[5]. Man segnete die Quellen, in-

---

Vgl. über die Vulcanalien Pauly, RE. VI, 2 S. 2725: „Man opferte dem Gotte am 7. Juni Fische, die man lebendig ins Feuer warf zur Erlösung der Menschenseelen. Zugleich flehte man den Gott um Abwendung aller Feuersgefahr in den jetzt kürzer werdenden Tagen an. Man arbeitete an den Vulcanalien ein wenig bei Licht, um den Winterarbeiten eine gedeihliche Weihe zu geben.“ Zu laurus obponire erinnert Caspari an Burch. Worm. Decr. X, 15: Non licet . . lauro aut viriditate arborum cingere domos.

[1] Ib.: Non ad petras, neque ad arbores, non ad angulos, neque ad fontes, ad trivios nolite adorare, nec vota reddire. Über die Kreuzwege vgl. indes die Bedenken von Mogk, Mythologie S. 1006. Zur Sache überhaupt S. 1118 ff.

[2] Ib. S. 175: Membra ex ligno facta in trivios et ad arboribus vel alio nolite facire neque mittere, quia nulla sanitate vobis possunt prestare.

[3] Ib. S. 176: Nolite carminum diabolicum credire, nec super se mittere non presumat . . . Omnia filactiria diabolica.

[4] Ib.: Nullus Christianus neque ad ecclesiam neque in domibus, neque in trivios nec in nullo loco ballationes, cantationis, saltationis, iocus et lusa diabolica facire non presumat.

[5] Ib. S. 172 f.: Mulieres in tela sua Minerva nominare et Veneris aut alium diem in nuptiis observare et quo die in via exeatur attendire etc. Minerva ist wohl Bezeichnung für Holla (Perchta). Grimm, D. Myth. I S. 223: „Holla wird als spinnende Frau dargestellt . . . Wenn sie Weihnachten im Land einzieht, werden alle Spinnrocken reichlich angelegt und für sie stehen gelassen;“ vgl. Mogk S. 1107. An Frija-Frigg läßt sich nicht denken, da sie bei den oberdeutschen Stämmen nicht verehrt wurde, s. Mogk S. 1103.

dem man Brot in das Wasser warf, und das gerodete Land, indem man Getreide und Wein über die Wurzelstöcke der Bäume ausschüttete. Immer noch galten die alten Götter als die Bürgen des Gelingens; aber auch der Glaube an die unholden Mächte, die in der Natur walten, war nicht verschwunden. Weise Frauen wußten sie in den Dienst der Menschen zu zwingen; man schützte sich gegen sie durch das Tragen von Amuletten, kräftigen Kräutern oder Bernsteinstücken. Die Kunst des Wettermachens war nicht ausgestorben[1]. Wie hätte man darauf verzichten sollen, den Schleier der Zukunft zu lüften, und wie in den Zeiten der Väter aus dem Fall des Loses, dem Flug der Vögel u. dergl. das Kommende zu erschauen[2]?

Eine mächtige Schicht heidnischer Frömmigkeit war unter der dünnen Hülle des christlichen Bekenntnisses noch beinahe unberührt vorhanden. Nimmt man hinzu, daß auch Pirmin die Gewalttätigkeit des Volkes[3], seine Abneigung gegen die kirchliche Anschauung der Ehe[4], seinen Widerwillen gegen die Feier des Sonntags[5] hervorhebt, so sieht man, wie wenig christliche Sitte und Lebensanschauung herrschend geworden waren. Sie herrschend zu machen, daran arbeitete Pirmin: die Gebete im Waldesdunkel und am murmelnden Quell sollten verdrängt werden durch die Darbringung von Wachslichtern, Öl und Weihrauch in den Kirchen; statt durch sinnige symbolische Handlungen den Segen auf das Fruchtfeld herabzuziehen, sollte man ihn erkaufen, indem man Zehnten und Oblationen am Altar opferte; die Feier der Vulcanalien und Kalenden sollte der der Sonn- und Festtage weichen; Beichte und Sakrament, das Gebet in der Kirche und im Hause

[1] Ib. S. 173: Karactires, erbas, sucino nolite vobis vel vestris appendire. Tempistarias nolite credere, nec aliquid pro hoc eis dare.

[2] Ib. S. 172: Precantatores et sortilogos, karagios, aruspices, divinus, ariolus, magus, maleficus, sternutus et aguria per aviculas vel alia ingenia mala et diabolica nolite facire nec credire. Vgl. Mogk S. 1133 ff.

[3] C. 15; 17; vgl. die charakteristische Überschrift in der lex. Alam. tit. 44: De causis qui saepe solent contingere in populo.

[4] Pirmin c. 16 S. 165 dehnt — nach Isidor von Sevilla Etymolog. IX, 6 — die verbotenen Verwandtschaftsgrade weiter aus als die lex. Alam. tit. 39. Aber er erkennt ein Recht der Ehescheidung an nicht nur wegen fornicatio, sondern auch wegen fornicationis suspicio, S. 164. Wie das Volk dachte, zeigen seine Worte: Quod sterelis est, si deformis, si etate vetula, si fedita, si timulenta, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si fatua, si gulosa, si vaga, si iurcadrix, si malidica: tenenda erit istiusmodi, vellis, nollis.

[5] C. 23.

sollten die mannigfachen Gebräuche ersetzen, in denen sich das Gefühl des Volkes aussprach, überall vom Göttlichen umgeben zu sein. Die alte Volkstradition sollte verschwinden vor Gottes Wort und der heiligen Schrift: sie zu ehren machte Pirmin allen Christen zur Pflicht, statt an Kreuzwegen zu tanzen, solle der Christ in der Kirche stille beten und in seinem Herzen psallieren, und achtsam auf Gottes Wort und die heilige Schrift merken. Von den Eltern sollten ihre Kinder und Paten das Symbol und das Gebet des Herrn lernen [1].

Das alamannische Gesetz und die Schrift Pirmins sind zwei Zeugen sehr verschiedener Art; aber die Vorstellung, die man aus ihnen gewinnt, ist die gleiche: in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts war in Alamannien für eigentliche Missionsarbeit nicht mehr Platz, für Arbeit der Kirche dagegen noch sehr viel. Wir können nicht sagen, von wem diese Arbeit geleistet wurde; aber daß man sie in Angriff nahm, ist sicher; denn noch läßt sich erkennen, daß die christliche Überzeugung an Kraft gewann. Der Beweis liegt in der Mehrung der kirchlichen Stiftungen. Mit dem achten Jahrhundert beginnen die Urkunden von St. Gallen. Sie zeigen, daß in den ersten Jahrzehnten desselben Schenkungen nur ganz vereinzelt vorkamen; seit ungefähr 730 beginnt die Zahl zu wachsen, gegen die Mitte des Jahrhunderts hin schwillt sie bedeutend an [2]. Nicht immer sind die Schenkungen von bedeutendem Wert: gleich eine der ersten besteht in der Übergabe von nur zwanzig Joch Ackerland und einem Joch Weinberg, und nicht ganz selten legen sie Zeugnis ab von der Not der Stifter. Nur einmal erscheint der Name eines Fürsten, des Herzogs Godafrid. Bemerkenswert ist auch, daß das südliche Alamannien sich weit freigebiger beweist als das nördliche. Man mag das schon in dieser Zeit beginnende Übermaß der Schenkungen tadeln, aber eines zeigen sie gewiß: daß das alamannische Volk die christliche Kirche zu lieben begann. Die Kirchen scheinen in der Mitte des achten Jahrhunderts nicht mehr ganz vereinzelt gewesen zu sein [3]. Auch neue Klöster werden nun erwähnt: das Frauenkloster auf der

[1] C. 23—24; 29; 30.

[2] Von 700—730 sind 3, von 730—740 ebenfalls 3 Schenkungsurkunden aus S. Gallen erhalten, von 740—780 nicht weniger als 74, Wartmann, Urkundenbuch der Abtei S. Gallen, 1863.

[3] In einer St. Galler Urkunde, die der Mitte des 8. Jahrhunderts angehört, sind die Kirchen von Ilnau, Hinwyl und Dürnten genannt. Die beiden letzteren liegen nur ungefähr 3 Kilometer von einander entfernt. Die Entfernung von Dürnten nach der Lützelau beträgt etwas mehr als das doppelte. Weiter ab liegt Ilnau. UB. v. St. Gallen I S. 16 Nr. 13.

Lützelau im Zürichersee und das Mönchskloster zu Benken im Kanton S. Gallen [1]. Wenig später wird das Kloster Luzern zum ersten Mal genannt [2].

---

Einige Jahrzehnte später als der alamannische trat der bairische Stamm in Beziehungen zum fränkischen Reich [3]. Nachdem die Siege über die Alamannen und die Thüringer ihn zu einem Nachbarn desselben gemacht hatten, mußte auch er sich der noch im Fortschreiten begriffenen fränkischen Macht unterwerfen; in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts erkannte das bairische Herzogtum, schwerlich freiwillig, die fränkische Oberhoheit an [4]: König Theudebert konnte von einer Ausdehnung seines Reiches bis nach Pannonien reden [5].

Das weite Land, welches die Baiern damals inne hatten, erstreckte sich vom Lech bis jenseits der Enns, von der Naab bis an die Etsch [6]. Ursprünglich von keltischen und rätischen Stämmen bewohnt, war es seit dem Anfang unserer Zeitrechnung römisch gewesen. Der westliche Teil, Rätien und Vindelicien, war durch den raschen Erfolg, welchen der kombinierte Angriff des Tiberius von Gallien und des Drusus von Italien her im Jahre 15 v. Chr. hatte, der römischen Herrschaft unterworfen worden; um dieselbe Zeit waren die Noriker ohne Kampf in Abhängigkeit von dem römischen Reiche getreten [7]. Ein halbes Jahrtausend blieb das Land im römischen Besitz; denn länger als am Rhein dauerte die

---

[1] Schenkung Beatas an das Kloster auf der Lützelau 19. Nov. 741, UB. v. St. Gallen I S. 7 f. Abtissin in Lützelau ist Hatta; die Urkunde ist ausgestellt in Benken; Arnefrid, Abt dieses Klosters, unterschreibt als Zeuge. Er ist wahrscheinlich identisch mit Ernfred von Reichenau; s. über Benken Ringholz, Anz. f. Schw. G. 1897 S. 473 ff.

[2] Nach B.M. 1035 kam L. durch König Pippin an Murbach.

[3] Riezler, I S. 70 ff.; Schultze, D.G. II S. 106 ff.; Lamprecht, D.G. I S. 289.

[4] Das einzelne ist unbekannt; die Notiz des Agathias, Hist. I, 4 S. 20, Theudebert I. (534—548) habe die Alamannen καὶ ἄλλα ἄττα πρόσοικα ἔθνη unterworfen, pflegt man auf die Baiern zu beziehen; wahrscheinlich mit Recht. Wenn Riezler I S. 71 f. nicht an kriegerische Unterwerfung, sondern an friedliche Übereinkunft denkt, so halte ich das nicht für wahrscheinlich. Ist wirklich das agilulfingische Geschlecht ein fränkisches gewesen, wie Riezler, wohl mit Recht, annimmt, so spricht dies entschieden gegen Riezlers Ansicht; denn wie hätte die Verdrängung des einheimischen Herrschergeschlechts in Frieden erfolgen sollen?

[5] Theodeb. ep. ad Justin. Ep. Austr. 20 S. 133.

[6] Vgl. Riezler, a. a. O. I S. 6 ff.

[7] Jung, Die roman. Landschaften, S. 314 ff. Mommsen, R.G. V S. 15 ff.

römische Herrschaft an der Donau; erst Odoaker hat Noricum aufgegeben[1].

Die Romanisierung der Bevölkerung war hier vollständiger als im Rheintal. Noricum mit seinen zahlreichen Städten wurde eine rein lateinische Provinz[2]; aber auch die dünne, in eine Anzahl unverbundener Stämme zersplitterte Bevölkerung der Alpentäler und der Hochebenen Rätiens setzte dem Übergewicht des römischen Wesens wenig Widerstand entgegen[3]: sie nahm die römische Sprache an, freilich ohne an der römischen Zivilisation tiefen Anteil zu nehmen.

Der christlichen Predigt war dadurch der Weg geebnet. Die Nähe Italiens, der lebhafte, bis in die Etruskerzeit zurückreichende Handel mit diesem Lande[4] läßt auf ein frühzeitiges Eindringen des Christentums in Noricum schließen; auch vom Orient her wird manches Samenkorn des Glaubens in die Alpengegenden gebracht worden sein[5]; syrische Kaufleute suchten die norischen Städte auf wie die gallischen[6]. Rätien folgte wohl bald der begünstigteren Nachbarprovinz. So läßt sich denn auch der Bestand christlicher Gemeinden schon in der vorkonstantinischen Zeit nachweisen: das Martyrium der heiligen Afra in Augsburg wurde früher erwähnt[7]; auch Regensburg hatte seine Märtyrer: die Tatsache steht fest, wenn auch die Namen derselben vergessen sind[8]. Aus

---

[1] Vit. Severin. 44 M.G. Auct. antiq. I, 2.

[2] In der Biographie Severins erscheint die Gesamtbevölkerung Noricums als romanisch. Vgl. Mommsen, a. a. O. S. 180.

[3] Beweisend sind besonders die vielen romanischen Ortsnamen in Tirol. Jung S. 427: Noch tragen in Deutschtirol gewiß ein Drittel der Almen romanische, andere rätische Namen. Nach Steub, Allgem. Ztg. 1885 Zweite Beil. Nr. 355, stehen immer 100 romanischen Ortsnamen 10—15 rätische gegenüber.

[4] Mommsen, a. a. O. S. 180.

[5] Ich erinnere daran, daß Victorin, Bischof des pannonischen, aber hart an der Grenze Noricums gelegenen Petovium (Pettau in Steiermark), mit dem Oriente zusammenhing.

[6] Inschrift aus Cilly bei Jung a. a. O. S. 413: Civis Surus ex regione Zeugma vico Hennia.

[7] Vgl. S. 95.

[8] Vgl. Ebner in den Verh. des histor. Vereins der Oberpfalz, 45. Bd., 1893. Die von ihm auch in phot. Abbildung mitgeteilte Inschrift lautet:

IN A [Monogramm] Ω B M
SARMANNNE
QVIESCENT IN PACE
MARTRBVS SOCIATA

Noricum hat sich die Kunde von dem Martyrium eines römischen Beamten namens Florian erhalten, der bei Lauriacum in die Enns gestürzt wurde [1]. Die Romanen in den Salzburger Alpen verehrten im beginnenden Mittelalter den heiligen Maximilian [2]. So unglaubwürdig alles dasjenige ist, was später über die Träger dieser Namen erzählt wurde, so sind doch schwerlich die Namen selbst eine Erfindung des Mittelalters. Hier wie anderwärts wird der Dienst der Märtyrer den Sturz der römischen Herrschaft überdauert haben.

Die kirchliche Organisation der norischen Christen bezeugt Athanasius; wiederholt erwähnt er norische Bischöfe, ohne jedoch

---

Er gibt auch die Abbildung eines interessanten Goldglases (jetzt im Nationalmuseum zu München).

[1] Erste Erwähnung Florians in den Zusätzen zum s.g. Martyrol. Hieron. und zwar in zwei Überlieferungen; die eine macht aus einem afrikanischen Märtyrer durch Hinzufügung der Ortsangabe den Lorcher; die andere, der Cod. Bern., gibt einen knappen Bericht über sein Martyrium: In Nurico Ripense loco Lauriaco natale Floriani ex principe officii presidis, ex cuius iussu ligato saxo collo eius de ponte in fluvio Aniso missus est, oculis crepantibus praecipitatum videntibus omnibus circumstantibus. So nach der Lesung von Krusch, N.A. XXVIII S. 343. Darüber, daß dieser Interpolation eine gute Überlieferung über den Lorcher Märtyrer zugrunde liegt, ist man einig. Dagegen gehen die Meinungen über die Passio Floriani auseinander (von Krusch Scr. rer. Merov. III S. 65 und in neuer Bearbeitung N.A. XXVIII S. 386, sowie von Sepp, Die passio s. Floriani, Regensburg 1903, herausgegeben). Einerseits betrachten Krusch und Strnandt, Allg. Zeitung 1897 Beilage 202 u. Archival. Zeitschr. VIII S. 1 ff., IX S. 176 ff. die passio als entstanden auf Grund der martyrolog. Notiz, also als wertlos, soweit ihr Inhalt über diese hinausgeht, andererseits nehmen Duchesne, Bullet. crit. 1897 S. 381 u. 1899 S. 642, und Sepp, Zur Florianslegende, und vorher in einer Reihe von Art. der Augsb. Postzeitung, an, daß die Passio oder ihr Archetypus die Quelle des Zusatzes im M. H. sei, schreiben ihr ein relativ hohes Alter und dementsprechend gute Glaubwürdigkeit zu. Entscheidend dagegen ist jedoch die literarische Abhängigkeit der Passio von der Passio s. Irenaei ep. Sirm. Denn sie beweist, daß sie nicht eine für die Erbauung der Gemeinde, der der Märtyrer angehörte, angefertigte Niederschrift ist. Sie ist ein Produkt der hagiographischen Literatur der späteren Zeit. Ist dies aber richtig, so gelangt man, angesichts der Zustände an der Donau, nicht über die Karolingerzeit als mögliche Abfassungszeit hinauf.

[2] Die V. Maximilians bei Pez, Scr. rer. Austr. I S. 22. Über ihre Wertlosigkeit vgl. Rettberg, KG. D. I S. 158 f. A. Huber, Gesch. der Einführung etc. I S. 105 f., versucht aus der vita die Akten Maximilians wieder herzustellen. Ein aussichtsloses Unternehmen. Die Verehrung Maximilians im Anfang des 8. Jahrhunderts bezeugen der indic. Arnon. 8 (ed. Keinz S. 25) und die brev. notit. (ib. S. 29). Über die Person Maximilians hört man hier nichts; er wird nicht einmal als Märtyrer bezeichnet.

einen Bischofssitz zu nennen[1]; werden später Lauriacum und Tiburnia als Bischofssitze bezeichnet[2], so darf man also annehmen, daß der Ursprung dieser Bistümer bis in das dritte Jahrhundert zurückreicht. In Rätien war, abgesehen von Augsburg, das malerisch gelegene Sabiona ein alter Bischofssitz[3], auch die am Kamm des Gebirges wohnenden Breonen scheinen eigene Bischöfe gehabt zu haben[4]: vielleicht war jener Abt und Bischof Valentin, dem man im sechsten Jahrhundert in Tirol als einem Landesheiligen Kirchen weihte, einer derselben[5]. Emona, das heutige Laibach,

---

[1] Athan. apol. contr. Arian. 1, vgl. 37; hist. Arian. ad. monach. 28. Über die Bistümer Noricums handelt eingehend Glück* in den Wiener Sitzungsberichten XVII, 1855, S. 60 ff., dem ich jedoch nicht in allen Punkten zustimme.

[2] Vit. Severin. c. 30 und 21. Lauriacum lag unweit der Mündung der Enns in die Donau; es war „die bedeutendste Festung der Donaulinie mit großen Waffenfabriken, zugleich Standquartier einer Donauflotille", Kiepert, Lehrbuch d. alt. Geogr. S. 365. Der Name hat sich in dem Dorfe Lorch erhalten. Teurnia oder Tiburnia, von Claudius gegründet, lag in Kärnten am oberen Laufe der Drau, bei S. Peter am Holz, vgl. übrigens Pichler in den Wiener Sitzungsberichten 1878 S. 657 f. R. Müller findet den Namen in dem Lurnfeld [Tiburnia = Liburnum] erhalten, s. N.A. XX S. 482. Die Frage, ob es noch weitere Bistümer in Noricum gegeben habe, lasse ich unerörtert. Die Möglichkeit ist unbestreitbar; der Nachweis der Wirklichkeit läßt sich mit dem bis jetzt vorliegenden Materiale nicht führen, wenn man nicht entschlossen ist, das zu glauben, was man wünscht.

[3] Vgl. über Seben Rettberg, KG. D. I S. 218.

[4] Die Vermutung Papebrochs, A. S. Boll. Febr. I S. 672 f., daß das in dem Schreiben der istrischen Bischöfe von 591, Mansi, Coll. conc. X, 466, erwähnte Beconensische Bistum ein Breonensisches gewesen sei, hat, wie mich dünkt, mehr für sich als alle anderen Deutungen dieses Namens, vgl. Jäger in d. Wiener Sitz.-Ber. Bd. 42 S. 362; ganz unhaltbar scheint mir die mit einem großen Aufwand von Worten von A. Huber, Arch. f. K. öst. G.-Q. XXXVI, 1866, u. Gesch. d. Einf. etc. II S. 132 ff. vorgetragene Meinung, die ecclesia beconensis sei die ecclesia Petena (Seekirchen), angeblich der erste Sitz des späteren Salzburger Bistums; sie scheitert schon an dem Wortlaute der Urkunde Karls d. Gr. v. 790, B.M. 301; denn hier ist nicht von einer ecclesia Petena, sondern von der Kirche Petenensis urbis que nunc apellatur Salzburch die Rede. Daran scheitert auch Rettbergs, II S. 230, u. a. Erklärung Petena = Petrina, nach der Peterskirche.

[5] Ven. Fort. Vit. Mart. IV v. 644 ff.:

Si vacat ire viam neque te Baiovarius obstat,
Qua vicina sedent Breonum loca, perge per Alpem,
Ingrediens rapido qua gurgite volvitur Aenus.
Inde Valentini benedicti templa require,
Norica rura petens.

war gleichfalls schon im vierten Jahrhundert Bischofsstadt· es wurde jedoch zu Italien gerechnet [1].

So kräftig entfaltete sich das Christentum in diesen Gegenden, daß sie im fünften Jahrhundert als rein christlich gelten dürfen. Am Ende desselben trat jene große Umwälzung ein, welche mit der römischen Herrschaft auch die des Christentums in den Alpen vernichtete: nur Reste christlicher Gemeinden und romanischer Bevölkerung blieben erhalten.

Eine der wertvollsten Heiligenbiographien, die Lebensbeschreibung Severins [2], gewährt uns eine Anschauung der kirchlichen Zustände Noricums in den Jahren, in welchen die römische Macht an der Donau und in den Alpen zusammenbrach. Das Land war christlich; es wird kaum ein Ort genannt, ohne daß dessen Kirche erwähnt würde. Nicht nur Juvavum, das heutige Salzburg, dessen Weichbild sich westlich bis über den Chiemsee hinaus erstreckte, hatte seine Kirche [3], sondern auch die kleineren Donauorte Joviacum [4], Astura und Commagena [5], das Kastell Cucullä in den Bergen [6], die rätischen Orte Batava und Quintana [7]. In dem

---

Ein rätischer Bischof und Abt Valentin ist vit. Severin. 41 genannt. Einer seiner Schüler, der Presbyter Lucillus, war um das Jahr 480 homo decrepitus. Danach bemißt sich sein Zeitalter. Seine Reliquien kamen durch Tassilo nach Passau, s. Bd. II S. 416.

[1] Auf der Synode zu Aquileja i. J. 381 unterschrieb ein Bischof Maximus von Emona, Mansi III S. 600. Über Emona s. Jung S. 335.

[2] Abgedruckt bei Friedrich, KG. D. I S. 431, in d. M.G. Auct. ant. I, 2 und in der Sammlung der Wiener Akademie. Über Severin vgl. außer den K.G. Wattenbach, Gesch.-Qu; Kaufmann, D.G. II; Jung, D. roman. Landsch.; Bernoulli, Die Heiligen d. M. S. 47.

[3] C. 13. Über Juvavum s. Jung, a. a. S. 364; daß am Mönchsberge Reste einer altchristlichen Koimeterienanlage vorhanden sind, ist bekannt. Den Namen eines Presbyters Theodosius enthält eine Inschrift bei Huber, Gesch. d. Einf. etc. I S. 231. Wenn Huber S. 235 aus der Inschrift den Bestand eines Klosters in Salzburg folgert, so gehört das zu den vielen unbeweisbaren Annahmen, an denen sein Buch reich ist.

[4] C. 24: Joviacum lag an der Biegung des Stroms bei Schlägen, vgl. Kenner in den Wiener Sitzungsberichten 1878 S. 591 ff.

[5] C. 1: Parvum, quod Asturis dicitur, oppidum. Astura lag bei Klosterneuburg, Commagena bei Tulln.

[6] C. 11 (Kuchel an der Salzach).

[7] C. 23 und 15. Batava ist Passau; gegenüber lag auf dem rechten Ufer des Inn Boiodurum oder Boitro, die heutige Innstadt von Passau, gleichfalls mit einer Kirche. Quintana ist das donauaufwärts gelegene Plattling; so Mommsen, andere finden es in Künzing. Ebner, Hist. Jahrb.

großen und volkreichen Lauriacum gab es mehrere Gotteshäuser[1]. Die Kirchen entbehrten nicht einer reichlichen Ausstattung: man hört, daß sie Altargeräte aus Edelmetall besaßen[2]; doch waren manche Kirchen Bauwerke der einfachsten Art. In Quintana war die Kirche ein Holzbau: der häufigen Überschwemmungen halber war sie auf einem Rost von Pfählen errichtet. Die ersten Klöster wurden von Severin errichtet, das eine bei Favianä, das andere in Batava[3]. War das Christentum herrschend, so war die Bevölkerung doch im Glauben nicht so fest, daß das Vertrauen auf die alten Götter ganz vergessen gewesen wäre: im geheimen brachte mancher auch ihnen noch Opfer dar[4]. Die politischen Zustände waren die übelsten, die sich denken lassen: die Stämme der Alamannen, Rugier, Heruler, Thüringer beunruhigten von West und Nord her das römische Gebiet, von Osten drohte die kompakte Macht der Goten[5]. Ihren Angriffen gegenüber geschah von Seiten des römischen Reiches nichts, um die Provinzen, welche die Schutzmauer Italiens bildeten, zu halten: man überließ es den Provinzialen, sich der andringenden Germanen zu erwehren, so gut sie eben konnten. Die in den Donauorten stehenden Truppen blieben ohne Sold. Es fehlte ihnen sogar an Waffen[6]. Wie wäre ein energischer Widerstand möglich gewesen? Im offenen Felde den Germanen gegenüber zu treten, wagte man nirgends[7]; man war zufrieden, wenn man imstande war die Städte zu halten; aber auch dies war für die Dauer unmöglich: einzelne Orte wie Commagena sahen sich genötigt, germanische Scharen in ihre Mauern aufzunehmen: man gab ihnen den stolzen Titel Bundesgenossen, in der Tat waren sie Eroberer[8]; andere wie Favianä zahlten Tribut[9]. Aber nicht

---

1891 S. 559, erklärt die letztere Deutung für zweifellos. In Batava wird auch das Baptisterium erwähnt.

[1] C. 28.

[2] C. 45.

[3] C. 4; 19; 22. Das Kloster bei Favianä hatte eine eigene Basilika, c. 9; das in Passau wird als cellula mit wenigen Mönchen bezeichnet. Solcher Zellen wird es noch mehrere gegeben haben. Daß sich Jünger um Severin sammelten, erwähnt Ennodius von Pavia, Vit. Ant. Lerin. Wiener Ausgabe S. 385. Favianae findet man in Mauer bei Oeling wieder.

[4] C. 11.

[5] C. 5; 19; 22; 24; 25; 27; 31 u. ö.

[6] C. 3 f.; 30.

[7] C. 4.

[8] C. 1.

[9] C. 31: In oppidis sibi (Feletheus Rugorum rex) tributariis atque vicinis, ex quibus unum erat Favianis; c. 42.

immer gelang eine vertragsmäßige Auseinandersetzung: Astura wurde erobert und zerstört[1]; nach und nach sahen sich die Römer genötigt, eine Stadt um die andere aufzugeben: zuerst Quintana, die Bewohner zogen nach Batava. Bald wagten sie auch diesen für die Verbindung mit Italien so wichtigen Punkt an der Mündung des Inn in die Donau nicht mehr zu halten: sie wichen noch weiter stromabwärts nach Lauriacum: hier konzentrierte sich der noch widerstandsfähige Rest der Römermacht in Noricum[2]. Odoakers Sieg über die Rugen brachte keine Rettung: der Sieger erkannte, daß die bisher festgehaltene Stellung unhaltbar sei, und entschloß sich, sie aufzugeben. Im Jahre 488 ließ Odoaker durch seinen Bruder Onulf die norischen Romanen nach Italien verpflanzen[3].

Sechs Jahre vorher war Severin gestorben: eine Persönlichkeit, zu der es keine Parallele gibt. Er war kein Noriker: auch seine nächsten Schüler und Freunde aber wußten nicht, wo seine Heimat zu suchen sei: nur aus seinem Dialekt meinten sie schließen zu können, daß er seine Jugendtage im fernen Afrika verlebt habe. Das verbarg er nicht, daß er die Richtung seines Lebens den Mönchen des Morgenlands verdankte. Was ihn von dort nach Noricum geführt, wußte niemand: er verhüllte es hinter dem Worte, daß Gott ihm geheißen habe, in dieses Land zu ziehen. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts wohnte er am Fuße der Alpen; wie er es bei den Asketen der Wüste gelernt hatte, so lebte er auch hier: nie, außer an Festtagen, nahm er vor Sonnenuntergang Speise zu sich; auch in der strengsten Winterkälte ging er barfuß; er kannte kein anderes Lager als den auf dem Boden ausgebreiteten Mantel: voll Bewunderung staunten die Schüler, die sich um ihn sammelten, solchen asketischen Heroismus an. Aber bewunderungswürdiger war, daß die Not der Zeit aus dem Jünger der Weltentsagenden einen Mann der Tat machte. Wie oft zog er sich in seine stille, zwischen Weinbergen gelegene Zelle[4] oder in die Einsamkeit eines verlassenen Römerkastells[5] zu asketischen Übungen zurück: aber gerade dann vernahm er jene innere Stimme, in welcher er göttliche Weisungen erkannte; immer wieder trieb sie

---

[1] C. 1.

[2] C. 1; 24; 27f. Für die Zufuhren aus Italien benützte man, soweit dies möglich war, den Wasserweg auf Inn und Donau, s. c. 3 und Jung a. a. O. S. 412.

[3] C. 44.

[4] Er hatte eine Zelle an einem Platze, der ad Vineas hieß, c. 4.

[5] C. 4: Ad secretum habitaculum quod Burcum appellabatur ab accolis, uno a Favianis distans milliario, saepius secedebat.

ihn an, aus der Verborgenheit hervorzutreten, mit Rat und Tat dem unglücklichen Volk beizustehen. Er wäre nicht ein Mönch gewesen, wenn er nicht als Bußprediger aufgetreten wäre; aber ebensoviel lag ihm daran, das Gottvertrauen und das Selbstvertrauen der Bevölkerung zu heben und sie dazu anzuspornen, mit allen Kräften dem allgemeinen Elend entgegen zu arbeiten. Von Jahr zu Jahr mehrte sich die Zahl der Armen, dazu kamen die Anforderungen zur Loskaufung der Kriegsgefangenen: es war ein kühner Gedanke, in einem Lande, das täglich mehr verarmte, alle Armen zu versorgen. Severin hat diesen Plan gefaßt und es gelang ihm, ihn durchzuführen. Durch Mahnung und Bitten brachte er es dahin, daß jedermann den Zehnten für die Armen entrichtete: der Klerus der Provinz förderte seine Bestrebungen, das Volk aber verehrte ihn wie einen Propheten: man glaubte, schon seine Nähe gewähre Hilfe. Auch auf die für sittliche Grösse empfänglichen Germanen machte die innere Hoheit dieser Persönlichkeit den tiefsten Eindruck. Zum Teil waren sie arianische Christen, Severin tat nichts, um den Zwiespalt im Glauben zu verhüllen, er betonte ihn wohl als Hindernis voller Gemeinschaft[1]: aber sie wurden dadurch nicht an ihm irre. So wurde es ihm möglich, gleichsam eine Mittlerstellung zwischen den streitenden Nationen einzunehmen: er konnte den Romanen mancherlei Erleichterungen verschaffen, zahlreiche Kriegsgefangene befreien; mit den Rugiern stellte sich schließlich ein beinahe friedliches Verhältnis her. Freilich sah Severin ganz klar, daß die Lage der Römer unhaltbar sei: er bestimmte deshalb, daß sein Leichnam nach Italien übergeführt werde. Als Odoaker die Römer abrief, erfüllten seine Schüler sein Gebot: sie nahmen beim Rückzug den Leichnam ihres Meisters mit sich und bestatteten ihn in der Nähe von Neapel. Dort hat im Jahre 729 der Angelsachse Willibald sein Grab besucht[2].

Der Rückzug der Römer war nicht vollständig: zwar an der Donau wird die romanische Bevölkerung verschwunden sein; die Stadt und das Bistum Lauriacum gingen unter. Aber im südlichen Noricum hielten sich die Romanen; Theodorich d. Gr. zählte die Noriker zu den Völkern seines Reichs. So bewies sich auch hier die ostgotische Herrschaft als Schützerin des Römischen. Diesen Verhältnissen entspricht der Fortbestand der kirchlichen Organi-

[1] C. 5: Si nos, sagt Severin zu dem Rugenkönig Flaccitheus, una catholica fides annecteret, magis me de vitae perpetuitate debuisti consulere; sed quia de praesenti tantum salute sollicitus, quae nobis est communis interrogas, instruendus ausculta.

[2] Vit. Willib. 4 ff. M.G. Scr. XV S. 102.

sation in den Ostalpen. Noch im Jahre 591 wird Tiburnia als Bischofssitz genannt[1]. Erst die vordringenden Slawen vernichteten in diesen Gegenden das römische Wesen[2]. In Tirol, das vor den Wenden verschont blieb, behauptete es sich auch in Tälern, die gegenwärtig rein deutsch sind, durch das ganze Mittelalter hindurch[3]. Und auch der Norden wurde nicht völlig verlassen: wohl lag z. B. Juvavum in Trümmern, der Wald bedeckte die Stätte, wo einst eine zahlreiche Bevölkerung gehaust hatte[4]; aber rings in den Tälern und an den Seen gab es noch hunderte von Hirten und Bauern, welche die lateinische Sprache und, wie nicht zu bezweifeln, auch den christlichen Glauben festhielten[5]. Nicht anders war es in den Alpentälern bis gegen den Bodensee hin[6]. Nicht einmal

---

[1] Schreiben der istrischen Bischöfe an Kaiser Mauritius, Mansi X S. 466; vgl. oben S. 334 Anm. 3.

[2] Jung a. a. O. S. 451: Nur wenige romanische Ortsnamen haben in Steiermark und Kärnten sich erhalten: die übrige Nomenklatur dieser Gegenden ist eine slawische. Huber, Gesch. Österreichs I, 1885, S. 57.

[3] Huber a. a. O. S. 65: Noch um die Mitte des zwölften Jahrhunderts findet man im Inntale Angehörige des „lateinischen" Stammes. Die Gerichtssprache im Bezirke Glurns war nachweislich am Ende des vierzehnten Jahrhunderts noch die „wälsche", und erst im Laufe des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts ist das Romanische aus dem Vintschgau und dessen Seitentälern verdrängt worden.

[4] Gesta Hrodberti 6, Archiv f. österr. Gesch. Bd. 63 S. 607.

[5] Indicul. Arnon. ed. Keinz, 1869, jetzt auch unter der Bezeichnung Notitia Arn. im Salzburger UB. I S. 4 ff., I, 4: Herzog Theodo schenkt an die Kirche von Salzburg Romanos et eorum tributales mansos LXXX . . in pago Salzburgoense per diversa loca. 5: In pago Atragaoe (am Atersee) secus torrentem Fecchilesaba (Völkla) Romanos et eorum mansos tributales quinque. V, 3: Herzog Tassilo schenkt im Salzburggau villula nuncupante Campus (jetzt Feldkirchen an der Saalach) Romanos cum mansos tributales XXX. VI, 2: Ein gewisser Boso macht eine Schenkung in loco, qui dicitur vico Romanisco im Salzburggau (jetzt Wals). VII, 8: Herzog Theodbert schenkt an das Salzburger Nonnenkloster im Salzburggau tributarios Romanos CXVI. 11: Im Chiemgau iuxta fluenta Druna (Traun) Romanos et eorum mansos tributales LXXX; 12: im Atergau Romanos et eorum mansos tributales III. Vgl. auch VI, 12: In loco nuncupante Morticulus (jetzt Muntigl bei Salzburg).

[6] Am Nordrande der Alpen findet sich eine große Zahl von Ortsnamen, welche nach den Walchen, d. h. Wälschen benannt sind: Walchensee, See und Ort, südlich davon Wallgau, der Wallberg bei Tegernsee, Wahl bei Miesbach, Walchsee, See und Ort, nordöstlich von Kufstein, Traunwalchen bei Traunstein, Hofwalch bei Berchtesgaden, Wallersee bei Salzburg, in der Nähe Straßwalchen, Walchen bei Frankenmarkt, Seewalchen am Kammersee, Wallsee an der Donau unterhalb Linz, Walling bei Lorch. Riezler,

in einer so weit nördlich gelegenen Stadt wie Regensburg verschwand die romanische Bevölkerung ganz[1]; da und dort auf der Hochebene zwischen der Donau und den Alpen sind vereinzelte Reste derselben nachweislich[2]. Als das Land um das Jahr 500 von den Baiern besetzt wurde, war es nicht eine völlige Öde: es hatte eine freilich sehr dünne und sehr ungleichmäßig verteilte Bevölkerung, die lateinisch sprach und sich zum christlichen Glauben bekannte. Schwerlich wird es möglich sein, kirchliche Anlagen der vorbairischen Zeit auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit nachzuweisen[3]; aber man wird ihr Vorhandensein annehmen müssen. Sie waren es, welche die Verehrung der alten Heiligen ununterbrochen festhielten, sodaß die römischen Märtyrer schließlich deutsche Nationalheilige wurden.

Nach dem Abzug der Römer scheinen sich die Alamannen eine Zeitlang weit ostwärts ausgedehnt zu haben[4]: der Lech bildete

---

G.B. I S. 56, erinnert auch daran, daß Orte und Flüsse die lateinischen Namen behielten, was nur möglich war, wenn wenigstens ein kleiner Rest der alten Bevölkerung zurückblieb.

[1] Regensburg wurde nie zerstört; das beweisen die Schilderungen Aribos von Freising (s. u.), wie auch die neueren Ausgrabungen.

[2] Walchsing bei Vilshofen, Wallersdorf südlich von Straubing.

[3] Fastlinger, Die Kirchenpatrozinien, OB. Arch. Bd. 50, 1897, S. 339 ff., vgl. auch seine Schrift: Die wirtschaftl. Bedeutung der bayrischen Klöster S. 64 ff., betrachtet mehr als 100 altbairische Kirchen als römischen Ursprungs, s. bes. S. 379 ff., 385, 391 u. ö. Ich gestehe, daß mir — von den in der Vita Sever. erwähnten abgesehen — bei keiner einzigen die Annahme wirklich bewiesen scheint. Daß eine Kirche in einem früheren Römerort liegt, genügt nicht als Grund für die Präsumption, daß sie in die Römerzeit zurückgeht, fast sicher ausgeschlossen aber ist diese Annahme, wenn, wie gewöhnlich, der ehemalige Römerort später einen deutschen Namen trägt. Denn dieser Wandel beweist, daß nur die Steine, nicht aber die Menschen blieben. Einen ebensowenig sicheren Boden bieten die Patrocinien; denn St. Johann, St. Maria, St. Georg u. a. als Kirchenheilige kamen zu allen Zeiten vor. Das scharfsinnig ersonnene und durchgeführte „Zweikirchensystem" der römischen Zeit aber scheitert vollständig an der Tatsache, daß die römische Zeit das spätere Parochialwesen nicht kannte. Wir haben keine Handhabe, auch nur einzelne bairische Kirchen über das achte Jahrhundert hinauf zu verfolgen.

[4] Nach der vit. Sever. 19 ist Passau durch Alamannorum incursus assiduos gefährdet, die Bewohner von Plattling, creberrimis Alamannorum incursionibus iam defessi, verlassen die Heimat (c. 27); nach c. 25 und 31 streifen sie bis nach Noricum: das weist darauf hin, daß die bairische Ebene wenigstens zum Teil von ihnen besetzt war. Vgl. Bachmann in den Wiener Sitzungsber. 1878 (Bd. 91) S. 855 ff.

nicht immer die Ostgrenze Schwabens, wie man ja auch heute noch in der Sprache alamannische Elemente bis in die Gegend des Ammersees wahrnehmen kann. Diese Ausbreitung der Alamannen nach Osten fällt gerade in die Zeit, in welcher sich ein Teil des Stammes zum arianischen Christentum bekannte[1].

Und waren nun die Baiern ein rein heidnisches Volk, als sie die von dem Reiche aufgegebenen Gebiete besetzten?

Die Frage nach dem Ursprung der Baiern, welche hierbei von Wichtigkeit ist, läßt sich mit voller Sicherheit nicht beantworten[2]. Darf man annehmen, daß sie identisch mit den Markomannen sind, welche sich nach ihrem alten Wohnorte Böhmen einen neuen Namen gaben, so ist nicht zu bezweifeln, daß die Hauptmasse des Stammes heidnisch war; aber es kann doch nicht ganz an Christen gefehlt haben. In der Lebensbeschreibung des Bischofs Ambrosius von Mailand ist eine Markomannenkönigin Fritigil erwähnt, die mit Ambrosius in Verbindung stand: sie war durch einen Italiener, den wohl der Handel über die Donau geführt hatte, zum christlichen Glauben bekehrt worden. Ambrosius richtete einen Brief an sie, der neben der Belehrung im Christentum auch politische Ratschläge enthielt; später suchte die Königin den Bischof in Mailand auf[3]. Sollte sie die einzige Christin unter den Markomannen gewesen sein?

Wir stehen hier dem Einfluß der Reichskirche auf die germanischen Stämme jenseits der Grenzen des Reichs gegenüber. Aber mächtiger als der römische war bei den deutschen Stämmen der gotische Einfluß: ihm ist es zuzuschreiben, daß das arianische Christentum so weite Verbreitung fand. Wenn nun eine sonst glaubwürdige Quelle aus dem Ende des siebten oder dem Anfang des achten Jahrhunderts von bonosianischen[4] Baiern weiß[5], so führt

---

[1] Vgl. S. 96.

[2] Sieht man von den Annahmen älterer ab, so stehen sich zwei Hypothesen gegenüber: die Baiern sind die Markomannen oder sie sind entstanden aus den Stämmen der Rugier, Heruler, Skiren etc. Das entscheidende Argument für die erste, Zeuß'sche, Hypothese, bildet die Sprache; die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß die Markomannen seit der Mitte des fünften Jahrhunderts nicht mehr erwähnt werden. Zur Lit. vgl. Zeuß, Herkunft der Baiern, 2. Aufl. 1857; Riezler, Gesch. Baierns I S. 10 ff.; Bachmann in den Wiener Sitzungsber. 1878 (Bd. 91) S. 815 ff.; Huber, Gesch. Österreichs I S. 63; W. Schultze, D.G. II S. 106 ff.

[3] Vit. Ambros. 36; F. traf Ambrosius nicht mehr am Leben.

[4] Vgl. über die Bonosianer Loofs, P. RE. III S. 314, 3. Aufl.

[5] Vit. Salab. 2 S. 405. Cum illo in tempore (zur Zeit des Eustasius von Luxeuil) gens Baioariorum . . in extrema Germania sita Bonosiaco in-

diese Notiz auf die Annahme gotischer Einwirkungen. Denn nur die Goten können dem deutschen Stamm die Kenntnis von der Lehre des Bischofs von Sardica vermittelt haben. Haben aber die Bonosianer Anhänger bei den Baiern gefunden, so gewiß auch die Arianer. Das häretische Christentum wurde so wenig wie das katholische herrschende Religion, aber es war wie jenes vorhanden und geduldet.

Die religiösen Verhältnisse waren also in der ersten Zeit nach der Besetzung des Landes alles eher als durchsichtig: katholische Romanen, vereinzelte bonosianische, arianische, wohl auch katholische Deutsche wohnten mit einer Überzahl von Heiden in demselben Lande nebeneinander. Erst dadurch, daß das Land um d. J. 540 in Abhängigkeit vom fränkischen Reiche kam, gewann das Christentum das Übergewicht. Nun erhielt eine fränkische, dem katholischen Glauben anhängende Familie die Herzogswürde[1]. Erinnert man sich, daß Theudelinde, Gregors d. Gr. Bundesgenossin

---

fecta errore, quam Bonosiacam haeresim defensores s. ecclesiae notarunt, quae haeresis antiqui et callidi hostis irretita habenis purum hominem Dominum nostrum Jesum absque Deitate patris esse censebat etc. In der vit. Columb. II, 8 S. 122 ist die Tätigkeit des Eustasius bei den Baiern, (Boiae, qui nunc Baioarii vocantur), erwähnt; über die letzteren wird bemerkt: eos multo labore imbutos fideique liniamento correctos plurimos eorum ad fidem convertit. Das bestätigt die Angabe der vit. Salab. ebensowenig, als es sie widerlegt. Die Richtigkeit derselben wurde von Büdinger, Wien. Sitz.-Ber. XXIII (1857) S. 372 ff., mit unzureichenden Gründen bestritten. Gibt man zu, daß die vit. Salab. noch im siebten Jahrhundert verfaßt ist (S. 381), so ist gerade die Notiz über die Missionsreise des Eustasius sehr gut beglaubigt, da der Abt von Luxeuil auf dem Rückwege aus Baiern im Hause Godoins, des Vaters der Salaberga, verweilte, der Verfasser aber Salaberga persönlich kannte. Daß der bairische Stamm auch vereinzelte gotische Bestandteile in sich aufgenommen hat, scheint mir trotz der entschiedenen Ablehnung Riezlers, Gesch. Baierns I S. 62 f., wahrscheinlich: diese Goten waren aller Wahrscheinlichkeit nach Arianer. Die Warisker in Burgund waren nach vita Columb. II, 8 S. 121 f. zum Teil Heiden, zum Teil Bonosianer. Sollten sie sich erst in Burgund den Bonosianern angeschlossen haben und nicht vielmehr schon früher unter gotischem Einfluß? Dann darf man aber auch bei den Resten des Stammes südlich vom Fichtelgebirge Bonosianer annehmen.

[1] Über die Zugehörigkeit der Agilulfinger zum fränkischen Stamm s. Riezler, Gesch. Baierns I S. 72. Waren die Agilulfinger Franken, so ist an sich wahrscheinlich, daß sie auch Christen waren; was man über Theudelinde weiß, stellt die Annahme außer Zweifel; daß Garibald Theudelindens Vater, nicht Stiefvater, war, ist so gut wie gewiß; vgl. Quitzmann, Älteste Gesch. Baierns S. 153 und Riezler, Forschungen 16 S. 416.

bei der Bekehrung der Langobarden, dem agilulfingischen Haus entstammte, so wird man geneigt sein anzunehmen, daß kirchliche Interessen in ihm lebendig waren. Noch wichtiger war, daß die fränkische Kirche in Baiern ein von ihr zu bearbeitendes Missionsfeld erkannte. Schon Theudebert I. sah in der Ausdehnung seiner Herrschaft die Donau entlang bis an die pannonische Grenze einen Sieg des katholischen Christentums Einige Jahrzehnte später beklagten die Bischöfe des Sprengels von Aquileja, daß die fränkische Kirche ihren Einfluß bis in die Alpen fühlbar mache[2]. Endlich will eine jüngere Quelle wissen, daß Chlothachar II. und die fränkischen Bischöfe den ausdrücklichen Beschluß faßten, die Bekehrungsarbeit in Baiern in Angriff zu nehmen[3]. Muß man auch dahingestellt sein lassen, ob die letzte Nachricht begründet ist, so ist doch die Tatsache nicht zu bezweifeln, daß der fränkische Einfluß das Vordringen des Christentums in Baiern in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts begünstigte. Aus den ersten Jahrzehnten des siebten Jahrhunderts ist eine sichere Nachricht über fränkische Missionstätigkeit in Baiern erhalten: Eustasius von Luxeuil hat eine Zeitlang dort gewirkt. Als er das Land wieder verließ, wurde die Mission nicht aufgegeben: Lehrer, die in Luxeuil gebildet waren, blieben zurück[4]. Ihr Wirken scheint erfolgreich gewesen zu sein. Denn den ehrgeizigen Sinn eines vornehmen Mönches reizte es, in die Missionsarbeit einzutreten; wir erinnern uns des Agrestius[5]. Vielleicht läßt sich noch erkennen, wodurch die Mönche von Luxeuil auf Baiern aufmerksam geworden waren. Nicht allzuweit von der Stiftung Columbas entfernt, am Doubs, wohnten die Warisker; sie waren zum Teile Heiden, zum Teile Bonosianer. Eustasius von Luxeuil ließ sich ihre Bekehrung zur katholischen Kirche angelegen sein[6]. Die Warisker aber waren ein Teil des Stammes der Narisker, der in der heutigen Oberpfalz saß: noch lange haben sie sich daran erinnert, daß ihre alte Heimat am Flusse Regen lag Durch sie wird man in Luxeuil auf den Gedanken geführt worden sein, den Baiern, bei denen ebenfalls Heidentum und häretisches Christentum nebeneinander bestanden, zu predigen. Während in dieser Weise Beziehungen zur fränkischen

[1] Ep. ad. Justin. imper. M.G. Ep. III S. 133: Quia scimus augustam celsitudinem vestram de profectu catholicorum, sicut etiam littere vestrae testantur, plena animi iucunditate gaudere etc.

[2] Eingabe von 591 s. oben S. 334.

[3] Vita Agili 9 S. 305.

[4] Vita Columb. II, 8 S. 122.

[5] A. a. O. II, 9 S. 123, vgl. oben S. 278.

[6] Vita Columb. II, 8 S. 121 f. V. Salab. 7 S. 407.

Kirche sich bildeten, scheinen die zu Aquileja nicht gänzlich abgerissen zu sein. Denn daß Agrestius aus Baiern sich dorthin begab, weist darauf hin, daß immer noch ein Verkehr mit der alten Mutterkirche bestand.

Nun lockerte sich zwar nach Dagoberts Tode die Verbindung Baierns mit dem fränkischen Reich: die bairischen Herzoge traten als unabhängige Landesherren auf[1]. Aber die Fortschritte des Christentums waren doch schon so bedeutend, daß sein Bestand dadurch nicht mehr in Gefahr geriet. Im Verlauf des siebten Jahrhunderts verschwand der Arianismus, wie es scheint, ohne Schwierigkeit; auch die Heiden nahmen den christlichen Glauben an, natürlich ohne daß derselbe das Heidentum sofort aus den Anschauungen und Überzeugungen zu verdrängen vermochte. Im Anfang des achten Jahrhunderts darf Baiern als ein äußerlich christliches Land gelten[2]. An Kirchen und an Priestern kann es nicht ganz gefehlt haben[3]. Woran es mangelte, war die kirchliche

---

[1] Riezler, Gesch. Baierns 1 S. 77.

[2] Aribo oder Arbeo von Freising, der seine Heiligenbiographien in der 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts schrieb, betrachtet Baiern am Anfang dieses Jahrhunderts als vor kurzem bekehrt, vit. Haimhram. 7 S. 479: Habitatores neoffiti eo in tempore idolatriam radicitus a se non extirpaverunt. Vit. Corbin. c. 9 Abh. d. Münch. Akad. 18. Bd. S. 255: Quia pene in christianitatis religione gens nostra ut ruda adhuc fuerat novicitate conversionis. Über die Zeit, in der Emmeram nach Aribos Bericht nach Baiern kam s. u. So gering die Glaubwürdigkeit des Freisinger Bischofs bei den Angaben über seine Heiligen ist, so wird man seiner Anschauung der Zustände Baierns doch Glauben schenken dürfen: die Erinnerung an sie mußte nach einem halben Jahrhundert noch lebendig sein. Aribos Urteil wird bestätigt durch die Instruktion Papst Gregors II. von 716 (s. u. S. 380), welche ein christliches Land voraussetzt. War aber Baiern um 700 christlich, während es um 620 noch zum guten Teil heidnisch war, so ergibt sich, daß der Übergang des Volkes zur christlichen Religion gerade in den Jahrzehnten stattfand, über welche wir am wenigsten wissen. Die Anwendung, welche Riezler, Forschgen 16 S. 420, von Aribos Aussagen macht, ist mir nicht recht verständlich: gewiß bedeuten die habitatores neoffiti genau dasselbe wie die gens nuper conversa. Aber daraus folgt doch mit nichten, daß die Bekehrung des Volkes erst seit dem Jahre 697 begonnen hatte: es folgt daraus nur, daß nach Aribos Anschauung Heidenmission um 700 nicht mehr nötig war.

[3] Die Synode zu Aschheim 756 spricht von Kirchen a priscorum antecessorum — Tassilonis — temporibus fundatae, M.G. Leg. III S. 457. Man muß demnach mindestens bis Theodo zurückgehen. Zu diesen alten Kirchen gehörte die Peterskirche in Aschheim, Vita Haimhr. 24 S. 495 f. Kirchen unter Theodebert sind Not. Arn. VII, 4 (Thalgau am Mondsee) u. Brev. not. V, 3 (Dettelheim b. Otting) genannt.

Organisation: im Süden bestand zwar das Bistum Seben, einen Teil des westlichen Baierns rechnete man in Augsburg zum dortigen Sprengel; dagegen fehlten Bistümer an der Donau und im innern Lande. Die Städte, welche zu Mittelpunkten des kirchlichen Lebens werden konnten, waren hier nicht vorhanden. Denn noch ausschließlicher als die übrigen deutschen Stämme war der bairische ein Volk von Bauern: wer seine Heimat rühmen wollte, der pries ihren Reichtum an Korn, Wein und Obst, an Vieh und an Wild[1]. Regensburg allein scheint städtischen Charakter getragen zu haben. Die „aus behauenen Steinen errichtete, uneinnehmbare" Befestigung, die alte Römermauer, erregte die höchste Bewunderung der Landeskinder[2].

Bei diesen Verhältnissen war man noch im Beginn des achten Jahrhunderts auf den Dienst wandernder Bischöfe und Mönche angewiesen. Durch ihre Tätigkeit entstanden hier und dort klösterliche Niederlassungen, von denen aus sie eine mehr oder weniger fruchtbare Tätigkeit entfalteten. Manche dieser Zellen mögen mit dem Tod ihrer Gründer wieder eingegangen sein, andere bestanden fort. Aber zu einer wirklichen Organisation ist man nirgends gelangt. Auch daß die Herzoge die Notwendigkeit derselben sich nicht verbargen, führte zunächst nur zu Ansätzen, denen der Erfolg fehlte. Erst Bonifatius hat Baiern über diesen Zustand hinausgeführt.

Sieht man auf das Einzelne, so bezeugt Bonifatius die Wirksamkeit der Iro-Schotten in Baiern. Man muß annehmen, daß sie ziemlich ausgebreitet war; denn in Rom war man voll Argwohn gegen das, was sie taten und lehrten[3]. Aber wo sie gearbeitet haben, wissen wir nicht[4], wie denn auch kein einziger Name eines

---

[1] Vit. Haimhram. 6.

[2] Vit. Haimhram. 4: Qui ex sectis lapidibus constructa in metropolim huius gentis in arce decreverat; c. 6: Inexpugnabilis, lapidibus quadris aedificata, turrium exaltata magnitudine. Nach c. 34 wurde der Leichnam Emmerams in S. Georg zu Regensburg beigesetzt.

[3] Bonif. ep. 44 S. 292, die Verwunderung Sommerlads S. 226f. beruht auf einem offenbaren Mißverständnis. Denn daß Rupert Klosterbisch. war, hebt doch nicht auf, daß er kein Kelte war.

[4] Fastlinger, D. wirtsch. Bedeutung S. 64 ff. nimmt an, daß die drei Zellen am Sindelsdorfer Moor, am Kolbermoor und am Langenburger Moor iro-schottischer Stiftung seien. Aber die Gründe, die er anführt, genügen nicht, um auch nur die Wahrscheinlichkeit der Sache zu behaupten. Mit dem Satz: „An Sümpfen zu siedeln und zu kultivieren verrät echt irische Art" läßt sich nicht das mindeste anfangen. Denn er hätte nur dann Wert, wenn er aus anerkannten Tatsachen abgeleitet wäre; er ist aber aufgestellt,

in Baiern tätigen Kelten auf uns gekommen ist. Dagegen kennen wir die Namen einiger fränkischer Männer aus jüngeren Biographien, und wenigstens von der Tätigkeit eines von ihnen können wir uns halbwegs eine Vorstellung machen. Es ist Hrodbert von Salzburg, den man mit wenig Recht den Apostel von Baiern zu nennen pflegt[1].

---

um aus nichts Tatsachen zu schaffen. Die Tatsachen, die wir kennen, widersprechen: weder Anegrai noch Luxeuil noch St. Gallen liegen an Sümpfen und doch waren Columba, Gall und ihre Genossen echte Irländer. Ich fürchte, daß die große und schöne Aufgabe, um deren Lösung sich F. bemüht, überhaupt durch sein Buch nicht gelöst ist. Wer die wirtschaftliche Leistung der altbair. Kl. wirklich erkennen will, muß viel genauer zwischen dem Möglichen, dem Wahrscheinlichen und dem Wirklichen scheiden, als es von F. geschieht. Wenn man Krone, Mark und Pfennig als gleichwertig behandelt, kann die Rechnung unmöglich stimmen. Und in welcher Weise werden die Quellen behandelt! F. trägt kein Bedenken, Orte, die im 12. Jahrh. zuerst genannt werden, als im 7. vorhanden zu betrachten, ja er hält es für zulässig, aus Namen der Gegenwart direkt auf Vorgänge des 7. Jahrhunderts zu schließen. Daß man auf diese Weise wohl ein Buch, aber nicht Geschichte schreiben kann, dürfte unzweifelhaft sein.

[1] Quellen für die Geschichte Ruperts sind: 1. Die Notitia Arnonis v. 790, die älteste und zuverlässigste Quelle, 2. die Biographie, 3. die Breves notitiae. Was die Biographie anlangt, so halte ich die von Mayer im Archiv für österreich. Gesch. Bd. 63 S. 606 zuerst veröffentlichten Gesta s. Hrodberti confessoris für ihre älteste Gestalt. Friedrich, der in den S.-B. der Münchener Akademie 1883 S. 509ff. sich für die Priorität der s. g. Vit. primigenia und die Wertlosigkeit beider Schriften ausspricht, hat mich nicht überzeugt. Abgesehen von der Reise nach Pannonien ist der Hauptunterschied beider Rezensionen die verschiedene Fassung der Tätigkeit Hrodberts in Regensburg und der Vollmacht Theodos. Ich stelle die betreffenden Sätze nebeneinander:

| | |
|---|---|
| Gesta: Quem vir Domini mox coepit de christiana conversatione ammonere et de fide catholica imbuere, ipsumque vero et multos alios illius gentis nobiles viros ad veram Christi fidem convertit et in sacra corroboravit religione. | Vita: Quem vir Domini coepit de christiana conversatione admonere et fide catholica imbuere; ipsum non multo post et multos alios istius gentis nobiles atque ignobiles viros ad veram Christi fidem convertit sacroque baptismate regeneravit et in sancta corroboravit religione. |
| . . concessit licentiam locum aptum eligendi sibi et suis sequacibus ubicunque ei placeret in illa provincia, ecclesias Dei restaurare et cetera ad opus ecclesiasticum habitacula perficere congruentia. | . . locum eligendi sibi et suis, ubicunque ei placeret in hac provincia ad episcopii sedem et ecclesias Dei construere et cetera ad ecclesiasticum habitaculum perficere. |

Unter den agilolfingischen Herzogen war der erste, der in kirchlicher Hinsicht bedeutend hervortritt, Herzog Theodo, der am Ende des siebten und im Beginn des achten Jahrhunderts das

---

Daß die Verschiedenheiten nicht zufällig, sondern beabsichtigt sind, ist klar. Die Frage ist nun: Hat es mehr Wahrscheinlichkeit, daß ein Heiligenbiograph, der seinen Helden als Heidenbekehrer bezeichnet fand, ihm diesen Ruhmestitel entzog, oder daß er ihn zum Heidenbekehrer machte, wenn er das in seiner Vorlage zwar angedeutet, aber nicht ausgesprochen fand? Man wird sich nur für das letztere entscheiden können. Dann sind aber die Gesta der ursprünglichere Bericht. Aus demselben Grunde halte ich sie für älter als die Breves notitiae Salisb. Denn diese verwerten die Nachrichten der Gesta, indem sie sie bereits so verstehen, daß die Bekehrung Theodos Taufe Theodos ist. Und nach ihnen ergänzte der Verfasser der Vita den Text der Gesta. In den Brev. not. heißt es von Theodo: ad christianitatem conversus et ab eodem episcopo baptizatus est cum proceribus suis Baioariis. Der Verfasser der Vita ging noch einen Schritt weiter, indem er das Volk, nicht nur den Adel nannte. Daß der Verfasser der Vita aus den Breves notitiae ergänzte, ergibt auch der oben mitgeteilte zweite Satz: er nahm die Worte ad episcopii sedem in den Satz der gesta auf und machte nach den br. not. aus dem restaurare ein construere. Das literarische Verhältnis der Gesta zur Vita und zu den Brev. notit. ist in einer vor kurzem erschienenen Abhandlung von Levison von neuem untersucht worden, N.A. XXVII, 1903, S. 285 ff. Auch er kommt zu dem Ergebnis, daß die Gesta der Vita und den Brev. not. gegenüber ursprünglicher seien. Dagegen weicht er von dem hier vertretenen chronologischen Ansatz ab. Ich hatte aus dem literarischen Verhältnis der Gesta zu den Brev. not. unter der Voraussetzung, daß diese um d. J. 800 zusammengestellt seien, den Schluß gezogen, daß also jene vor diesem Jahr verfaßt sind. Dagegen glaubt Levison aus der von ihm beobachteten Verwandtschaft der Gesta mit der 851—855 verfaßten Transl. Herm. Scr. XV S. 410 folgern zu müssen, daß die Gesta erst gegen die Mitte des 9. Jahrh.'s geschrieben wurden. Sein Ergebnis hat bei Krusch a. a. O. S. 611 Billigung gefunden. Ich vermag es jedoch nicht anzunehmen. Die Gesta fanden im Salzburger Gottesdienst Verwendung. Ist es angesichts dessen irgendwie auffällig, daß Formeln, die sich in ihnen finden, von einem späteren Salzburger Hagiographen unwillkürlich wiederholt wurden? Das scheint mir so natürlich, daß ich nicht umhin kann zu urteilen, die Berührungen der Transl. Herm. mit den Gesta beweisen nur, daß die letzteren vor ca. 850 vorhanden und im kirchlichen Gebrauch waren. Auch den Nachweis halte ich nicht für erbracht, daß die Gesta nach 816 entstanden sind. Denn eine wirkliche Berührung mit der Aachener Regel liegt nicht vor. Dort ist von habitationes, hier von habitacula die Rede: die Worte sind verwandt, aber nicht identisch. Ist es wahrscheinlich, daß, wenn dem Verf. die Stelle der Aachener Regel im Sinne lag, er das Wort änderte? Ich glaube nicht. Wie mir scheint, kommt man erst mit der Urk. Karls v. 790 zu einem festen Punkt. Sind aber die Gesta zwischen 790 u. 800 verfaßt, so entfällt die üble Notwendig-

Land verwaltete[1]. Er ist der erste Mann in Baiern, von dem wir wissen, daß er kirchliche Institute mit freigebiger Hand ausstattete, der erste der bairischen Fürsten, der mit der Gewohnheit brach, die kirchlichen Dinge gehen zu lassen. wie sie eben gingen. Er erkannte, daß dem wildgewachsenen Christentum seiner Heimat Regel und Ordnung not tat[2]. Der Lage der Dinge nach war er dabei zunächst auf die Unterstützung der fränkischen Kirche hingewiesen. Es ist also möglich, daß er sich an einen der rheinischen Bischöfe mit dem Ersuchen wandte, der bairischen Kirche zu Hilfe zu kommen. So wollte man es später in Salzburg wissen; man erzählte, Hrodbert sei Bischof von Worms gewesen, ein vornehmer Mann, verwandt mit dem Hause der Merowinger; auf Theodos Wunsch habe er zuerst Boten nach Baiern gesandt, dann sei er selbst dorthin gekommen[3]. Aber das, was weiter über seine Tätigkeit berichtet wird, und was wir sonst über sie wissen, paßt wenig zu diesen Nachrichten. Denn nicht wie ein fremder Diözesanbischof, der kommt, um zu organisieren, hat er in Baiern gewirkt, sondern wie einer der Wanderbischöfe, die für sich eine Stätte und eine Tätigkeit suchten[4]. Ist der Salzburger Biographie zu

keit, eine spätere Interpolation der Brev. not. anzunehmen. Fraglich bleibt dann nur, ob das Verständnis der Gesta, das in den Breves notitiae vorliegt, richtig ist. Es ist nicht der Fall. Der Vergleich mit vit. Columb. II, 8 S. 122 zeigt, daß bei d. W. ad fidem convertere nicht an die Bekehrung von Heiden gedacht werden muß: hier ist dies Verständnis durch die Beisätze catholica und vera wie durch das corroborare in religione und restaurare ecclesias ausgeschlossen. Man vgl. über das Verhältnis der beiden Biographien außer den genannten Schriften B. Sepp im Programm d. Regensb. Lyceums 1890/91. Hier ist auch der Text der Gesta von neuem herausgegeben. Der alte Streit über die Zeit Ruperts braucht nicht mehr erwähnt zu werden, nachdem Friedrich a. a. O. seine frühere Ansicht (Das wahre Zeitalter des heiligen Rupert 1866) aufgegeben hat. Huber, Gesch. d. Einführung etc. II S. 11 ff. wird trotz der Menge seiner Gründe schwerlich viele Gläubige finden. Auch Krusch, der die Gesta für gänzlich wertlos hält, nimmt die Wende der 7. Jahrh. als sichere Zeit für die Tätigkeit R.'s an.

[1] Vgl. Sepp im OB. Arch. Bd. 50 S. 1 ff.

[2] Diese Tatsache steht fest auf Grund seiner Verhandlungen mit der Kurie, s. u. Aribo von Freising bezeichnet ihn als devotissimus dux, Vita Corb. 10 S. 255.

[3] Nach den Gesta ist Rupert im 2. Jahre Childeberts, d. h. 696, Bischof von Worms. Da im Jahre 748 (Brev. notit. VIII, 13) noch Schüler Ruperts und von ihm eingekleidete Mönche am Leben waren, so ist dieser König Childebert III. 695—711. Das Jahr hat nach dem Anm. 4 Gesagten keine Gewähr; aber im allgemeinen ist der Ansatz richtig.

[4] Ich muß hier meine eigene Auffassung in den ersten Aufl. dieses

glauben, so dauerte es einige Zeit, bis er beides fand. Er traf mit dem Herzog in Regensburg zusammen; aber er blieb nicht in der bairischen Hauptstadt. Fragt man, warum, so erhält man keine Antwort: man wird nur annehmen können, daß an Theodos Hofe einigermaßen für den kirchlichen Dienst gesorgt war[1]. Hrodbert suchte weiter an der Donau hinab; er gelangte bis zu den Ruinen der alten Römerstadt Laureacum; dann wandte er sich an der Traun aufwärts dem Gebirge zu. So kam er an die Seen des Salzkammerguts[2]. Hatte er an der Enns wüste liegendes Land gefunden, so traf er hier eine verhältnismäßig zahlreiche Bevölkerung. Neben den Deutschen wohnten in nicht wenigen Orten Romanen; auch die Salinen im späteren Reichenhall waren in lebhaftem Betrieb[3]. Hier war er nötig und hier entschloß er sich zu bleiben. Seine erste Gründung war die Peterskirche am Südufer des kleinen Wallersees, um welche bald der Ort Seekirchen entstand[4]. Dann richtete er sein Augenmerk auf Juvavum. Von der

---

Buchs kritisieren. Sie ist mir bei erneuerter Durcharbeitung der Quellen erschüttert worden. Ich ging aus von der durch die Gesta bezeugten Berufung Hr.'s durch den Herzog und fand in ihr die Absicht, die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen durch Begründung eines bairischen Bistums. Aber diese Auffassung ist undurchführbar. Entscheidend gegen sie ist nicht, daß in den Gesta die Ausführung dieser Absicht nicht gsschildert wird; denn dies könnte schriftstellerisches Ungeschick sein; sondern entscheidend ist, daß die Notitia Arnonis Hr. nur in der Tätigkeit eines Klosterbischofs kennt, der seine Arbeit auf den nächsten Umkreis seines Klosters beschränkt. Damit wird die Zuverlässigkeit seiner Berufung durch den Herzog und seines Wormser Episkopats, überhaupt der ganzen Vorgeschichte erschüttert. Sie ist nicht ganz so unmöglich wie die Emmerams; aber man kann sie doch nicht als historisch gesichert betrachten.

[1] Aribo weiß von einer Georgskirche in Regensburg unter Theodo, Vita Haimhr. 34 S. 507.

[2] Die Nachricht der Gesta von der Fahrt Hr.'s donauabwärts bis Lorch und dann von da aufwärts zu den Seen hat an sich nichts Unwahrscheinliches und erhält dadurch eine Stütze, daß die Schenkung von Bachmanning durch Theodo, Not. Arn. I, 7 Tätigkeit Hr.'s bis ziemlich tief hinab in den Traungau sichert.

[3] Ergibt sich aus Not. Arn. I, 2 ff.

[4] Die Angabe der Gesta 6, daß Hr. sich zuerst am Wallersee niederließ, ehe er das Kl. in Salzburg gründete, gibt zu Bedenken keinen Anlaß. Auch daß nach Not. Arn. II, 3 die Ortschaft mit ihrer Flur erst durch Theodebert an Salzburg kam, schließt die Richtigkeit der Nachricht nicht aus. Denn die Ausstattung einer schon bestehenden Kirche hat nichts Auffälliges. Daß die Gesta die Ausstattung schon durch Theodo erfolgen lassen, ist freilich ein Irrtum. Interessant ist, daß dieser Irrtum sich in

einstigen Römerstadt waren nur noch Trümmer übrig, über die der Wald gewachsen war; aber ganz verlassen war der Ort nicht; auch lag auf dem späteren Nonnberg eine herzogliche Burg[1]. In deren Schutz gedachte er sich anzusiedeln. Der Herzog ermöglichte es ihm, indem er ihm Ort und Burg mit der dazu gehörigen Flur überließ. Und nun legte Hrodbert Hand ans Werk: er baute unterhalb der Burg eine dem Apostelfürsten geweihte Kirche[2]; daneben erhob sich bald ein Kloster mit den Wohnungen für die Kleriker[3]; das geschah noch unter Theodo. Unter Theodebert errichtete er in der Burg ein Nonnenkloster; seine Verwandte Erindrud folgte seinem Rufe nach Baiern und trat an die Spitze des Nonnenkonvents[4]. Hrodbert hat von Salzburg aus noch manches Jahr in Baiern gewirkt[5]. Aber seine Tätigkeit scheint sich auf den nächsten Umkreis beschränkt zu haben. Denn alles, was Theodo an Grund und Boden ihm und seinem Kloster schenkte, lag in den Nachbargauen, im Salzburggau, Attergau, Traungau und Pongau[6]; unter

---

den Brev. not. wiederholt: sie scheiden die Schenkung von Wallersee aus den Traditionen Theodberts aus und fügen sie in die Theodos ein, ein neuer und wie mich dünkt recht starker Beweis für ihre Abhängigkeit von den Gesta. Das Gleiche wiederholt sich bei der Tradition von Piding: die not. Arn. I, 2 weiß nur von Übergabe der 30 mansi durch den Herzog; die Gesta 7 lassen dagegen den Ort von Hr. um 1000 Gold- und Silbersolidi gekauft sein, u. dieselbe Angabe kehrt Brev. not. II, 4 wieder.

[1] So nach Not. Arn. I, 1. Die Gesta reden nur von der untergegangenen Römerstadt, die Brev. not. wiederholen das, reden aber zugleich von der Burg.

[2] Vgl. Alcuini carm. 109 S. 335.

[3] In den Zusätzen zur Convers. Bagoar. 5 S. 8 werden die Kleriker Kunibald und Gisilar als Begleiter Hr.'s genannt. Die Richtigkeit der Angabe steht natürlich ganz dahin.

[4] Notit. Arn. VII, 1 ff. Gest. Hrodberti 6 S. 608. Brev. Not. IV. Eine Biographie der Erindrud ohne histor. Wert in den A. S. Mab. III, 1 S. 133.

[5] Ins einzelne gehende Nachrichten über die spätere Tätigkeit Hrodberts fehlen; was Huber, Gesch. der Einführung etc. II S. 171, über sein Wirken in Alt-Ötting u. III S. 142 ff. über seine Missionsarbeit überhaupt erzählt, ist mehr Roman als Geschichte: es ist zu bedauern, daß so viel Fleiß und Belesenheit durch einen so vollständigen Mangel an Kritik um allen Wert gebracht wird.

[6] Eine Ausnahme machen nur 2 Joch Weinberg bei Regensburg, Not. Arn. I, 7. Nach Br. Not. II, 10 lagen diese Weinberge bei Kruckenberg. In dem benachbarten Wörth bestand unter Tassilo und Sintpert, d. h. nach 756 eine Congregatio monachorum, C.d. Ratisb. I S. 4 Nr. 6. Sie wird hier zum erstenmal erwähnt, über ihren Ursprung ist nichts bekannt. Fastlinger vermutet, daß sie salzburgisch gewesen sei und gründet

Theodebert treten Schenkungen im Chiem- und Isengau hinzu. Für die geistliche Versorgung dieser Gaue war es gewiß von Wert, daß von Salzburg aus Filialklöster, sogenannte Zellen, gegründet wurden, an denen Mönche den Gottesdienst versahen. Aber wir wissen nur von einem einzigen Tochterkloster, das zu Lebzeiten Hrodberts entstand, der Maximilianszelle im Pongau, im späteren Bischofshofen[1]; zwei andere wurden nach seinem Tode errichtet[2]. Wichtiger war, daß in Salzburg eine Stätte für die Heranbildung von Klerikern vorhanden war. Schon bei der Gründung der Maximilianszelle hört man davon, daß zwei Jünglinge dem Kloster zum Unterricht und zur Aufnahme unter die Mönche übergeben wurden. Es geschah auch später[3].

Gewiß ist also eine segensreiche Wirkung von Hrodberts Arbeit ausgegangen. Aber sie veränderte die kirchliche Lage nicht wesentlich. Denn Salzburg ist durch ihn nicht zu einem Bischofssitz erwachsen: es blieb Kloster; als Hrodbert starb, hatte er zwar als Abt von St. Peter ununterbrochen Nachfolger, aber nicht als Bischof: seine Stiftung verkrüppelte[4].

Und doch war er ohne Zweifel der bedeutendste der in Baiern wirkenden Fremdlinge. Ein zweiter Klosterbischof war Haimhramm, oder wie man später sagte, Emmeram von Regensburg, der nach kurzer Wirksamkeit einen gewaltsamen Tod fand. Wir wissen

---

darauf die Behauptung, daß sich Salzburg an der Rodung des Nordwaldes in ganz hervorragender Weise beteiligt habe, S. 79. Wie man sieht, steht diese Annahme völlig in der Luft.

[1] Notit. Arn. VIII, 1 ff. Brev. Not. III, 1 ff.

[2] Odilo 735—748 schenkte an das Peterskloster den Abersee; dort wurde eine Niederlassung gegründet, Arn bemerkt darüber: Inibi aliquanti fratres probriis laboribus vivunt, Notit. Arn. IV, 2. Unter Thassilo wurde Bisonzio im Pinzgau geschenkt, auch dort wurde eine Zelle gebaut, das jetzige Zell a. See. Arn fügt bei: In qua monachi labore manuum suarum vivunt, VI, 2. Man wird bezweifeln müssen, ob vor Arn mehr als diese 3 Zellen von Salzburg aus gegründet wurden.

[3] Notit. Arn. VIII, 4 u. VI, 18.

[4] Die Tatsache, daß es nicht zur Gründung eines Salzburger Bistums kam, ergibt sich aus Bonif. ep. 45 S. 293, und wird durch das Salzb. Totenbuch bestätigt. Hier ist die Reihenfolge: hrodperhtus eps. et abb. anzogolus abb. uitalis eps. et abb. sauolus abb. izzio abb. flogbrigis eps. et abb., iohannis eps. et abb. Der letztere ist der von Bonif. eingesetzte Bischof. Es war also dem Zufall überlassen, ob der Leiter des Klosters die bischöfl. Ordination hatte oder nicht. Die dem 9. Jahrhundert angehörigen Verse de ordin. comprov. pontif. kennen die Bischöfe Vitalis und Flobargisus, M.G. Scr. XIII S. 351; die Bischofskataloge nennen außerdem noch die 3 Abte Anzogolus oder Anzologus, Savolus, Izzio oder Ezzius, l. c. S. 353.

kaum etwas von ihm; denn die beiden Tatsachen, daß er ein blutiges Ende nahm und daß an seine Tätigkeit oder an seinen Tod die Gründung des nach ihm genannten Klosters in Regensburg anknüpft, sind allein historisch gesichert: alles andere, was von ihm erzählt wird, ist legendarisch[1]. Nicht einmal die Zeit seines Todes läßt sich bestimmen; als Todestag galt schon im achten Jahrhundert der 23. Juli, aber über das Todesjahr gab es keine Überlieferung[2]. Die mönchische Genossenschaft an der Georgskirche, in der Emmerams Leichnam beigesetzt wurde, bestand fort: wir haben Kunde von einer Landschenkung durch Theodos Enkel Hucbert[3]. Im weiteren Verlaufe ist aus diesem Kloster das Regensburger Domstift erwachsen. Aber Spuren von der Arbeit der Regensburger Mönche im achten Jahrhundert sucht man vergeblich. Dagegen kennen wir aus den wenigen Jahrzehnten bis zum Eingreifen des Bonifatius die Namen von noch drei Wander- oder Klosterbischöfen: Rathar, Erhard und Wicterp, der erste und

[1] Aribo, der um 772 seine Vita verfaßte, s. Krusch S. 455 f., stand den Ereignissen nicht übermäßig ferne; gleichwohl hat sein Werk nur geringen Wert: er weiß wenig von seinem Helden und was er weiß, leidet an großer Unwahrscheinlichkeit. Er läßt Emmeram, Bischof von Poitiers, mit der Absicht, das Evangelium bei den Avaren zu predigen, unter Herzog Theodo nach Baiern kommen. Daß der letztere mit dem Theodo der vit. Corbin. identisch sein soll, ergibt sich daraus, daß Aribo die religiösen Zustände Baierns in beiden Biographien ganz übereinstimmend schildert. Die Tatsache, daß Emmeram unter ihm, also in derselben Zeit wie Rupert nach Baiern kam, wird man als richtige Überlieferung annehmen dürfen, ebenso daß er Vorsteher einer mönchischen Genossenschaft war. Daß er die bischöfliche Ordination besaß, hat nichts Auffälliges; ebensowenig, daß er nur kurz in Regensburg verweilte. Endlich, daß er gewaltsam ums Leben kam, wird nicht nur Tatsache sein, sondern gerade die Tatsache, um derenwillen Aribo die Bigraphie eines Mannes schrieb, über den er nichts wußte: es ist bekannt, daß jeder gewaltsam getötete Kleriker sofort als Märtyrer galt. E. starb aber in der Freisinger Diözese, gehörte also in A.'s Heiligenkalender. Völlig unverständlich ist dagegen der Bericht über die Ursache seiner Ermordung, nur zeigt vit. Corb. 30 S. 268, daß Aribo ein gewisses Wohlgefallen an dergleichen schmutzigen Phantasien hatte, wie er sie hier verwertet. Je klarer die Parallele ist, um so gewisser handelt es sich nur um eine Erfindung Aribos. Emmerams Tod bleibt ein unaufgeklärtes Rätsel. Die Reliquien Emmerams glaubt man 1895 in der Emmeramskirche entdeckt zu haben, RQS. IX S. 1 ff.

[2] S. Krusch S. 454.

[3] Arnold de s. Emmer. I, 1 M.G. Scr. IV, 549; er sagt von Hucbert: Qui b. Georgio et s. Emmerammo sub quodam Rathario adventitio episcopo donaverat curtem, quae in pitaciis, quibus haec excerpsimus, Pirchinwanch nuncupatur.

der letzte waren Leiter des Georgsklosters, jener unter Hucbert[1], dieser unter Odilo[2], auch Erhard wird in die spätere Zeit fallen[3]. An Bischöfen mangelte es also nicht; aber Leiter einer Diözese Regensburg waren sie so wenig als Emmeram.

Weiter abwärts an der Donau haben die Bischöfe Erchanfrid und Otkar gearbeitet. Der erstere, der ältere von beiden, hatte seinen Sitz bei der Stephanskirche in Passau, der zweite in Puoche, am Grabe Florians; beide aber waren Leiter geistlicher Genossenschaften; sie hatten also eine ähnliche Stellung wie Hrodbert in Salzburg und die Regensburger. Bemerkenswert ist, daß Erchanfrid nicht der erste Bischof war, dessen man sich in Passau erinnerte; man wußte von Bischöfen, die vor ihm dort tätig gewesen waren. Eine Diözese Passau gab es gleichwohl nicht: es erscheint wie etwas Zufälliges, ob ein Bischof vorhanden war oder nicht. Die Tätigkeit Erchanfrids und Otkars läßt sich chronologisch nicht festlegen. Alle Wahrscheinlichkeit spricht indessen dafür, daß sie der vorbonifazischen Zeit angehörte[4].

Wir haben aus vereinzelten Splittern der Überlieferung eine Vorstellung des kirchlichen Zustands in Baiern im beginnenden achten Jahrhundert zu gewinnen versucht. Vieles mußte dunkel bleiben. Auf historisch sicherem Boden befinden wir uns dagegen, wenn über die ersten Beziehungen der bairischen Kirche zum Papsttum zu berichten ist. Herzog Theodo selbst begab sich im J. 716 nach Rom: der Biograph Gregors II. vergißt nicht hervorzuheben, daß er der erste Mann seines Stammes war, welcher die Schwellen der Apostel besuchte[5]. Er verhandelte mit dem Papste über die

---

[1] S. die vorige Anmerkung.

[2] Über ihn s. u. Buch III Kap. 3.

[3] Das Verbrüderungsbuch von S. Peter in Salzburg hat ihn neben Vivolus von Passau (70, 4).

[4] Beide Bischöfe sind in Urk. des Cod. trad. antiq. von Passau genannt, Mon. Boic. XXVIII, 2 S. 35, 39 f., 63. Daß sie, wie Rettberg, KG. D. II S. 246, für wahrscheinlich und Ratzinger, Forsch. z. bayr. Gesch. S. 332, für sicher hält, Bischöfe von Lorch gewesen seien, ist unmöglich. Daß Erchanfried mit Passau in Zusammenhang stand, ohne Bischof von Passau zu sein, ergibt sich unmittelbar aus den Worten der Urk. 78: Quando erchanfridus uocatus episcopus cum suis fidelibus ibidem fuisset. Denn hiernach war sein Aufenthalt in Passau vorübergehend. Daß sie erst dem 9. Jahrh. angehören, wie Strnadt, Arch. Ztschr. VIII S. 48 ff., annimmt, scheint mir nicht wahrscheinlich; vgl. Sepp, Die Passio s. Flor. S. 24 f. Über die Formel vocatus episc., die in den angef. Urk. gebraucht wird, s. Friedrich, Münchener SB. 1882, 1 S. 313. Eine Nötigung, die Genannten für etwas anderes als Wanderbischöfe zu halten, finde ich freilich in der Formel nicht.

[5] Lib. Pontif. Vit. Greg. II. 4 (ed. Duchesne I S. 398).

kirchlichen Zustände seines Landes: man plante eine Organisation der bairischen Kirche durch Beauftragte des Papstes. Noch im Jahre 716 sollte sich ein Bischof Martinian, begleitet von einem Presbyter Georg und einem Subdiakon Dorotheus, als römischer Legat über das Gebirge begeben. Wir besitzen die Instruktion, welche Gregor II. ihnen erteilte[1].

Sie wurden angewiesen, bei der Organisation der neuen Provinzialkirche den herkömmlichen Grundsätzen zu folgen: die kirchliche Einteilung des Landes sollte sich an die politische anschließen. Baiern war damals kein einheitliches Gebiet: denn Theodo hatte vor seiner Romfahrt die Regierung mit seinen Söhnen geteilt[2]: er behielt seinen Sitz in Regensburg, seine Söhne Theodebert und Grimoald regierten in Salzburg und Freising, Thassilo II. scheint den Nordosten des Landes erhalten zu haben mit dem Sitze in Passau. In jedem Gebiet sollte wenigstens ein Bistum errichtet werden[3]; der Bischof des bedeutendsten Ortes sollte als Erzbischof an die Spitze der bairischen Kirche treten, die Ordination des Erzbischofs behielt der Papst sich vor, nötigen Falles auch die Ernennung eines Italieners: man zweifelte in Rom, ob es unter dem bairischen Klerus einen geeigneten Mann gebe[4].

Nächst der Errichtung der Bistümer schien am nötigsten eine durchgreifende Visitation der Geistlichkeit: weder die Orthodoxie vieler Priester noch die Rechtmäßigkeit ihrer Ordination war über jeden Zweifel erhaben. Gregor verfügte deshalb, daß nach beiden Richtungen eine Untersuchung angestellt würde: nur solche Männer seien als Priester anzuerkennen, gegen welche ein Vorwurf nicht erhoben werden könne, allen anderen sei der Dienst in der Kirche zu verwehren und sie seien durch geeignete Personen zu ersetzen[5]. Die weiteren Bestimmungen seiner Bulle beziehen sich auf die Führung des bischöflichen und priesterlichen Amts, auf die Einrichtung des Gottesdienstes nach römischem Muster[6], auf die Be-

---

[1] M.G. Leg. III S. 451 ff. Vgl. über sie Gengler, Beiträge I S. 46 ff.

[2] V. Corbin. 10 S. 255.

[3] Instruktion der Gesandten C. 3.

[4] C. 4.

[5] C. 1. Bei dieser Untersuchung sind der Herzog und die Magnaten als mithandelnd gedacht: ut cum duce provinciae deliberetis, quatenus conventus agregatur sacerdotum et iudicum atque universorum gentis eiusdem primariorum.

[6] C. 5; 1 f. Duldung der Priesterehe (Riezler, Forsch. 16 S. 413) kann ich in der Bestimmung, daß kein Bischof digamum aut qui virginem non est sortitus uxorem . . sacros ordines permittat accedere, nicht finden. Mit

obachtung der kirchlichen Ehehindernisse[1], die Ausrottung heidnischen Aberglaubens[2]. Wenn noch einzelnes andere erwähnt wird — Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen[3], Fasten am Sonntag[4], Widerstand gegen die Bußzucht[5], irrige Anschauungen über die Auferstehung[6] — so ist es möglich, daß diese Punkte mit Rücksicht auf spezifisch bairische Verhältnisse erwähnt wurden: aber für sicher ist das durchaus nicht zu halten.

Die Instruktion[7] zeigt, daß man in Rom wohl erkannte, welche Bedeutung die Organisation einer bairischen Kirchenprovinz haben würde. Aber zur Ausführung ist die Sache nicht gekommen: wir wissen nicht, ob die römische Gesandtschaft sich wirklich nach Baiern begeben hat. Tat sie es, so gelang es ihr nicht Ordnung zu schaffen: möglicherweise wirkte der Tod Theodos hindernd; doch der Hauptgrund lag jedenfalls in dem Zustande des Landes und des einheimischen Klerus.

In derselben Zeit, in welcher man sich mit diesen Plänen trug, fand noch einmal ein fränkischer Mann am bairischen Hofe Aufnahme und in Baiern einen Ort für seine Tätigkeit: Korbinian[8].

---

der Ordination übernahm der bisher Verheiratete die Verpflichtung, seine Ehe nicht fortzusetzen.

[1] C. 6.

[2] C. 8: Somnia et auguria; c. 9: incantationes, fastidiationes, observationes dierum kalendarum.

[3] C. 7. Damit vgl. Bonif. ep. 63 S. 328: Quidam abstinentes a cibis, quos Deus ad percipiendum creavit; quidam melle et lacte proprie pascentes se, panem et ceteros abiciunt cibos.

[4] C. 10.

[5] C. 12.

[6] C. 13.

[7] Wenn Breysig, Jahrbb. S. 52, diese Instruktion als Konkordat bezeichnet, so ist das wenig zutreffend.

[8] Die Zuverlässigkeit der Biographie Korbinians ist nicht größer als die der Lebensbeschreibung Emmerams. Aribo häuft auf seinen Helden alles, was nach den Anschauungen der Zeit einen Heiligen erhob: asketische Vollkommenheit, Wunder, kirchliche Würden, Verkehr mit geistlichen und weltlichen Großen, Verehrung des Volkes: aber die Vorgänge, die er erzählt, entbehren stets der Veranlassung wie der Folge. Der fränkische Asket wird zweimal nach Rom geführt: man sieht nicht, warum; er wird in Rom zum Bischof ordiniert, erhält sogar das Pallium: man sieht nicht, wozu. Er bittet den Papst, daß er ihm gestatte, in ein Kloster einzutreten; der Papst versammelt, um zu entscheiden, eine Synode: diese erklärt sich für Ablehnung der Bitte. Nun kehrt Korbinian zurück: auf Befehl Grimoalds wird er auf bairischem Gebiete festgehalten: aber statt daß er nun zum Herzog gebracht würde, hat er Muße, in Mais bei Meran das Andenken

Aber auch er war kein Organisator, ebensowenig jedoch ein Wanderbischof in der früheren Weise; er scheint nur Prediger mönchischer Askese gewesen zu sein. Die bischöfliche Ordination besaß er: wenigstens betrachtete man ihn später als ersten Bischof von Freising[1]; seine Tätigkeit teilte sich zwischen diesem Ort und Mais bei Meran. In Freising wußte man später manches von seinem schroffen, energischen Auftreten zu erzählen: wie er den Herzog Grimoald nötigte, die Auflösung seiner Ehe mit Piltrud, der Witwe seines Bruders Theodebald, zuzusagen, wie er dem Herzog die Freundschaft aufkündigte, als dieser von dem Brot, über das der Bischof das Kreuzeszeichen gemacht hatte, seinem Hunde vorwarf; aber um so weniger wußte man von dem, was er geleistet: nicht einmal die Gründung des Klosters Weihenstephan ließ sich auf ihn zurückführen[2]: es scheint eine ältere Stiftung vielleicht keltischer Männer zu sein.

Von kirchlichen Organisationsplänen für Baiern war seit Theodos Tod nicht mehr die Rede. Zugleich begannen nun Verwickelungen

---

des hl. Valentin zu ehren. Dann macht er sich durch einen bestimmten Befehl Grimoalds genötigt nach Freising auf: allein hier angekommen weigert er sich 40 Tage lang, den Herzog vor sich zu lassen; er empfängt ihn erst, als dieser ihm die Auflösung seiner Ehe zusagt, und bleibt nun in Freising, obgleich Grimoald seine Zusage nicht hält; ja mit Unterstützung Grimoalds erwirbt er Kains bei Meran (Camina). Nach einiger Zeit flieht er vor den Nachstellungen Piltruds nach Mais. Die Thronbesteigung Hucberts macht ihm die Rückkehr nach Freising möglich: hier stirbt er, nachdem er Anordnung getroffen, daß sein Leichnam nach Mais gebracht werde, von wo ihn erst Aribo nach Freising zurückholte. Es ist nicht möglich, hier Wahrheit und Erfindung zu scheiden: als tatsächlich bleibt nur das im Texte Angeführte.

Nach Vit. Corb. 23 und 28 ist die Marienkirche in Freising, der spätere Dom, die Kirche Korbinians. Korbinian als erster Bischof zu Freising ist auch sonst bezeugt (Vers. de ord. comprov. pontif. S. 352); daß man aber nicht an ein Bistum Freising im späteren Sinn denken darf, ist klar: Korbinian war ein Kleriker, welcher die bischöfliche Ordination besaß und in Freising seinen Sitz hatte: bischöfliche Sprengel gab es in Baiern erst seit Bonifatius.

[2] Das auf der Höhe dem Domberge gegenüber gelegene oratorium b. Stephani wird vit. Corb. 21 erwähnt, die Gründung durch Korbinian jedoch nicht behauptet; nach dem Schluß des Kapitels läßt er sich bei der Kirche eine domus exigua bauen. Man könnte darin die erste Niederlassung von Mönchen bei der Kirche sehen. Doch scheint mir nicht wahrscheinlich, daß die einsam auf dem Berg gelegene Kirche jemals ohne eine Kongregation war, der sie diente. Ich vermute deshalb in ihr eine ältere Stiftung, sei es durch Kelten, sei es durch Deutsche. Aber sie muß bald wieder eingegangen sein; denn im 11. Jahrhundert wurde das Kloster neu gegründet.

mit dem fränkischen Reich: sie führten zum Verluste der bairischen Selbständigkeit; Karl Martell nötigte durch wiederholte Züge die Baiern zur Wiederanerkennung der fränkischen Oberherrschaft[1]. Kirchlich war das ohne Folgen; denn von der fränkischen Kirche konnten belebende Einwirkungen nicht ausgehen. In Rom verlor man zwar Baiern nicht ganz aus den Augen: der Papst weihte gelegentlich einen Bischof, für die Thätigkeit in Baiern[2]: aber irgend etwas Durchgreifendes geschah nicht mehr.

Die Zustände waren infolgedessen gegen die Mitte des achten Jahrhunderts kaum weniger verworren als im Anfang des siebten. Noch immer gab es weder feste Bischofssitze noch bestimmt abgegrenzte Diözesen; da und dort wirkten sei es länger sei es kürzer Bischöfe; aber sie waren Fremde[3], die in ihrer Heimat oder in Rom die bischöfliche Konsekration erhalten hatten. Mit den Genossen, die sich an sie anschlossen, lebten sie nach der Weise der Mönche: ihre Würde gab ihnen ein gewisses Ansehen und machte ihnen möglich, Priester und Kirchen zu weihen. An Priestern war kein Mangel; aber bei den meisten war nicht festzustellen, ob und von wem sie die Ordination empfangen hatten[4]; theologische Bildung fehlte ihnen ganz; nicht einmal der lateinischen Sprache waren alle mächtig: sie entschlossen sich, auch bei den liturgischen Handlungen die Volkssprache zu gebrauchen[5]. Was das Volk anlangt, so war die Macht heidnischer Anschauungen und Gewohnheiten so wenig gebrochen, wie bei den benachbarten Alamannen. Wenn irgend wo, so waren in Baiern kirchliche Reformen nötig.

---

Werfen wir noch einen Blick auf die nordwestlichen Nachbarn

[1] Fredeg. contin. 12 S. 175.

[2] Gregor III. ordinierte Vivilo von Passau: aber auch er hatte anfangs keinen bestimmten Sprengel: nach den Worten Gregors traf erst Bonifatius die Anordnung, ut unusquisque episcopus suum habeat parrochium, ep. 45 S. 293. Die spätere Annahme einer Verlegung des Bischofssitzes von Lorch nach Passau ist völlig unhaltbar. Von Vivilo wissen wir, daß er am 1. Nov. 736 die Stefanskirche in Passau weihte, M.B. 28, 2 S. 53 Nr. 66; es muß sich um einen Neubau gehandelt haben, s. o. S. 379.

[3] Noch unter Odilo hört man von einem vacans episcopus nomine Liuti, der auf den Wunsch des Eigentümers eine neu gebaute Kirche im Salzburgischen weihte, Brev. not. VIII, 10.

[4] Bonif. ep. 45: Presbiteros vero, quos ibidem repperisti — si incogniti fuerint viri illi, a quibus sunt ordinati, et dubium est, eos episcopos fuisse an non, qui eos ordinaverunt etc.

[5] Ibid. Qui baptizati sunt per diversitatem et declinationem linguarum gentilitatis.

Baierns, die Thüringer[1]. Sie bewohnten im Beginn des sechsten Jahrhunderts ein weit ausgedehnteres Gebiet als gegenwärtig. Im Norden erreichten sie den Harz, im Süden die Donau, im Westen die Tauber, nur die Ostgrenze, die Saale, scheint gleich geblieben zu sein. Eine frühzeitige Berührung mit dem Christentum steht auch bei diesem Stamme außer Frage. Auch hier aber gehen arianische Einflüsse den katholischen voran, oder, wie sich die Sache auch fassen läßt, gotische den fränkischen. Daß Theodorich d. Gr. Thüringen in sein politisches System zu ziehen versuchte, ist bekannt: Mittel zu diesem Zweck war die Vermählung seiner Nichte Amalaberga mit dem Thüringerkönig Hermenefrid[2]. Während dadurch das arianische Christentum in dem einen Zweig der herrschenden Familie Anhang gewann, wandte sich der zweite dem katholischen Christentum zu: Hermenefrids Bruder Berthar ist der Vater der heiligen Radegunde[3]. Wie weit das Christentum von den Höfen in das Volk eindrang, läßt sich nicht sehen; ohne Einfluß konnte aber der Übertritt der Fürsten nicht bleiben. Doch veränderte sich bald die gesamte Situation: Theuderich I. und sein Bruder Chlothachar schlugen im Jahr 531 Hermenefrid in einer Schlacht an der Unstrut. Die Folge war die Vernichtung des Thüringerreichs: einige Striche im Norden wurden den Sachsen, den Bundesgenossen der fränkischen Brüder, überlassen: seitdem ist der Harz sächsisch; die Hauptmasse des Landes aber vereinigte Theuderich mit seinem Reiche[4]. In unmittelbarer Verbindung mit Auster blieb Thüringen bis auf Dagobert. Während dieser Zeit wird das Eindringen fränkischer Ansiedler in die Gegenden am Maine stattgefunden haben, das schließlich dazu führte, daß sie den thüringischen Namen verloren und zu fränkischem Lande wurden. Seitdem ist der Thüringer Wald die Grenze zwischen beiden

---

[1] Vgl. über die Thüringer W. Schultze, D.G. II S. 98 ff.; Lamprecht I S. 288; über das mit Thüringen zunächst noch verbundene Ost-Franken Stein, Gesch. Frankens I, u. Gengler, Beiträge IV.

[2] Cassiod. IV, 1 S. 114. Die Verschiedenheit der Religion wird nicht erwähnt, wenn man nicht eine Andeutung in den Worten finden will: Quae et dominatum vobiscum iure compleat et nationem vestram meliore institutione componat.

[3] Es fehlt jede Andeutung darüber, daß Radegunde erst nach ihrer Gefangennehmung oder Vermählung zum Christentum übertrat. Gregor von Tours erwähnt nur ihre conversio ad Deum, d. h. ihre Zuwendung zur asketischen Lebensweise, H. Fr. III, 7; man muß also annehmen, daß sie sich schon in Thüringen zum christlichen Glauben bekannte.

[4] Greg. Tur. H. Fr. III, 7.

Stämmen[1]. Dagobert gab dem Lande in der Person Radulfs einen eigenen Herzog[2]. Wurde schon dadurch die Verbindung mit dem Reiche gelockert, so bestand sie vollends seit Radulfs Abfall unter Sigibert III. nur noch dem Namen nach[3].

Für die Christianisierung des Landes war die ein Jahrhundert lang dauernde unmittelbare Verbindung mit Auster von Wert. Von planmäßiger Missionstätigkeit der fränkischen Kirche während dieser Zeit ist zwar keine Rede: aber man muß annehmen, daß die fränkischen Einwanderer zum großen Teile Christen waren. Durch sie faßte das Christentum am Ufer des Mains zuerst Fuß. Die Beziehung zu den kirchlichen Stiftungen jenseits des Rheins hielten sie fest: es kam wohl vor, daß ein Mainzer Bischof eine Kirche weihte[4]; erwarben die Klöster Weißenburg und Echternach wahrscheinlich schon in der nächsten Zeit nach ihrer Stiftung Grundbesitz in ostfränkischen Orten, so ist auch dadurch gesichert, daß die Kirche am Main als Tochterkirche der rheinischen Kirche zu betrachten ist[5]. Auch Radulf und seine Nachfolger waren Christen. Noch konnte es in dieser Zeit vorkommen, daß ein gewalttätiger thüringischer Großer ein paar fremde Glaubensboten hinrichten ließ; denn der starre Sinn der Heiden bäumte sich gegen die Forderungen, welche die christlichen Prediger erhoben. Aber solche vereinzelte Gewalttaten hinderten nicht, daß das Christentum unter den Thüringern mehr und mehr die Oberhand gewann. Zu verdanken war dies neben den fränkischen Einwirkungen den hier wie

---

[1] Die Bezeichnung Ost-Franken in den Annal. Einhardi z. 778 S. 53, Annal. Fuld. z. 785 S. 11.

[2] Fredeg. IV, 77. Über die wahrscheinliche Ursache vgl. W. Schultze, D.G. II S. 200.

[3] Ib. c. 87.

[4] O. Falk erwähnt in den Forschungen Bd. 25 (1885) S. 578 eine Inschrift aus Nölkheim bei Aschaffenburg: Hic primo ecclesiam struxit Adalhuno sacerdos temporibus Theobaldi ducis sed quam Regbertus Pontifex Moguntiacensis honori dicavit martyrum Dionysii et sociorum. Der Inhalt der Inschrift bietet keinen Anlaß zu Bedenken: Regbert würde identisch sein mit Rigobert, nach den Mainzer Katalogen Vorgänger Gerolds; über Herzog Theotbald s. S. 386 Anm. 5.

[5] Bossert hat im Archiv des hist. Ver. f. U.-Franken 37. Bd. S. 95 ff. darauf hingewiesen, daß nach dem Lib. poss. des Kl. Weißenburg, Tradit. Wizenb. ed. Zeuß S. 281 Nr. 36—38, dieses Kloster Besitzungen in Schweinfurt und den benachbarten Orten Aschach und Fuchsstadt, vielleicht auch in Westheim a. Saale hatte; ebenso Echternach in einer Anzahl von Orten des Saale- und Werngaus, vgl. Dronke, C.d. Fuld. S. 301 Nr. 653. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß diese Besitzungen vorbonifazischen Ursprungs sind, also in den Anfang des 8. Jahrhunderts gehören.

überall in Deutschland auftretenden keltischen Missionaren. Ihr Hauptsitz scheint Würzburg gewesen zu sein. Noch findet man die Spuren ihres Wirkens in den Handschriften mit irischen Schriftzügen, die durch sie nach Würzburg gekommen sind[1]. Daß ihre Arbeit nicht vergeblich war, ist unbestreitbar: sie erreichten, daß Thüringen im Anfang des achten Jahrhunderts für ein christliches Land galt; freilich war das Heidentum noch keineswegs ausgerottet[2]. Bekannt ist von diesen Kelten nur ein Mann, Kilian in Würzburg, der, wie es scheint, um seines Glaubens willen getötet wurde[3]. Sein Name genoß später große Verehrung, unzählige Kirchen wurden nach ihm genannt: aber von seiner Person wissen wir nichts; denn alles, was von ihm und seinem Wirken berichtet wird, ist entweder unglaubwürdig oder unsicher[4]. Unter Pippin trat an die Stelle des einheimischen Herrschergeschlechts ein fränkisches. Er übergab das thüringische Herzogtum einem gewissen Theotbald, auf welchen Hedenus folgte[5]. Beide mußten mit Gewalt den Wider-

---

[1] Vgl. die Bemerkung von Pertz, Archiv VII S. 106. Die angeblich in dem Grabe Kilians gefundene Evangelienhandschrift, Eckhart, Francia orient. I S. 451, ist in zierlicher Uncialschrift geschrieben, Schepß, D. ältest. Ev. Handschr. der Würzb. UB., 1887, S. 6. Ihre Zugehörigkeit zu Kilian ist ganz unsicher.

[2] Willib. vit. Bonif. 5 S. 446; 6 S. 453. Bonif. ep. 17 S. 266. Die Worte Gregors II. über gewisse deutsche Stämme: Sub relegione christiana idolorum culturae eos servire cognovimus, beziehen sich ohne Zweifel auf die Thüringer. Offenes Heidentum ergibt sich aus ep. 19 S. 268 und 25 S. 274.

[3] Die einigermaßen glaubwürdigen Nachrichten über Kilian beschränken sich auf das, was Hraban in seinem Martyrologium z. 24. Juli gibt. Danach war er ein Iro-Schotte, welcher in Würzburg predigte und mit zwei Gefährten durch den iudex Gozbert hingerichtet wurde. Erwähnt wird er bereits in dem Kalendarium Karls d. Gr., Piper, Karls d. Gr. Kalend. u. Ostertafel, 1856, S. 26, im Brev. Richenov. s. IX s. A. S. Boll. Nov. II, 1 S. 88 und in einem Würzb. Nekrologium des 9. Jahrh., Dümmler in den Forsch. VI S. 116.

[4] Über die Vitae Kil. Rettberg, KG. D. II S. 304, Holder-Egger M.G. Scr. XV S. 46 Anm. 5, Riezler, N.A. XXVIII S. 232 ff. Sie sind gedruckt bei Emmerich, Der H. Kilian, Würzb. 1896. Über den Namen s. Zimmer, P. RE. X, 3. Aufl., S. 283.

[5] Rettberg scheint mir den Nachrichten der vita Kiliani über die Thüringischen Herzoge zu viel Glauben zu schenken: auch dieser Teil der Biographie ist unglaubwürdig. Nach Hraban ist Gozbert nicht für einen Herzog zu halten; sonst würde er ihn nicht als iudex bezeichnen, man kann in ihm höchstens einen der thüringischen Grafen sehen, von denen Willibald spricht. Um so weniger war er der Vater und Vorgänger des

stand der Großen überwinden und gerieten dadurch zu dem ganzen Stamm in Gegensatz. Zur Verschärfung desselben mochte beitragen, daß das Volk den iro-schottischen Missionaren anhing, während Hedenus in Verbindung mit dem in Rom ordinierten Willibrord stand: er dachte durch ihn in Hammelburg ein Kloster gründen zu lassen[1].

Das Bild, das von den kirchlichen Zuständen Thüringens im beginnenden achten Jahrhundert entworfen wird, ist ebensowenig erfreulich als das der übrigen deutschen Länder: der Klerus ver-

---

bekannten Hedenus; als dessen Vorgänger kennt Willibald c. 6 S. 453 einen Theotbald, dessen Identifizierung mit Gozbert völlig willkürlich ist. Geht man von Willibalds Nachricht als der ältesten und glaubwürdigsten aus, so standen zuerst an der Spitze des Thüringer Volkes einheimische Könige oder Herzoge. Die reges und die religiosi duces bei Willibald müssen dieselben Personen sein; sonst fehlt aller Zusammenhang in seinen Aussagen. Diese einheimischen Fürsten waren nach Willibald Christen und das Land wurde unter ihrem Regimente zum größten Teil christlich. Daraus folgt, daß bei diesen Fürsten nur an Radulf und seine Nachfolger gedacht werden kann; nicht an die Thüringerkönige vor 530. Dieser glückliche Zustand nahm ein Ende (facessante suorum regum dominio = cessante religiosorum ducum dominatu) Theotbaldi et Hedenes periculoso primatu. Will man den Worten gerecht werden, so ist man zu der Annahme genötigt, daß Theotbald und Hedenus nicht Glieder der von Radulf stammenden Herzogsreihe waren. Wie kamen sie aber dann zur Herrschaft im Lande? Erwägt man, daß Radulf sich zu den Gegnern der Arnulfinger hielt, Fredeg. IV, 77, daß dagegen Hedenus zu den Anhängern Karl Martells gehörte, ferner was Willibald über die Gewaltherrschaft Theotbalds und Hedens in Thüringen sagt, so wird nur die Antwort bleiben, daß sie Franken waren, welche durch Pippin an Stelle des einheimischen Geschlechts die herzogliche Gewalt in Thüringen erhielten. Nach Willibald bewirkte der Haß gegen die fremden Herrscher einen Rückgang des Christentums im Lande. Dem schreibt er es zu, daß falsche Lehrer das Volk verführen konnten. Erinnert man sich, daß Hedenus durch Willibrord ein Kloster in Hammelburg gründen lassen wollte, so ist es sehr wahrscheinlich, daß in der Tat ein Gegensatz zwischen der keltischen Geistlichkeit und dem fränkischen Herzog bestand; daß das Volk den Kelten anhing, war selbstverständlich, zumal wenn diese mehr als billig der Schwachheit des Volkes Rechnung trugen.

[1] Pard. II S. 308. Schenkung v. 18. April 716. Die Urkunde ist in Hammelburg ausgestellt und von einem Kleriker Richisus verfaßt. Sie ist das letzte Zeugnis von Hedenus und seinem Sohne Tiring. Als Bonifatius 719 nach Thüringen kam, hatte das Land keinen Herzog mehr. Eine Tochter des Hedenus Immina, welche noch unter Bischof Burchard lebte, kennt erst die dem 12. Jahrhundert angehörige Biographie Burchards von dem Mönche Egilward, II, 4 M.G. Scr. XV S. 54.

kommen und zuchtlos[1], in der Ausrichtung seiner Amtspflichten ohne Treue und Gewissenhaftigkeit: es gab Priester, welche tauften, ohne nach dem Symbol zu fragen[2], andere, welche sich nicht scheuten, christlichen und heidnischen Priesterdienst zugleich zu verrichten: sie tauften diejenigen, welche es verlangten, sie brachten aber auch dem Wuotan Opfer dar[3]. Überhaupt sah man in der Taufe eine Art Zaubermittel: auch Heiden haben sie verrichtet[4]. Das Volk, auch wenn es am christlichen Bekenntnis festhielt, war halb in das Heidentum zurückgefallen: man verehrte wieder die alten Götter, ohne daß man doch den Christennamen aufgegeben hätte[5].

Vergegenwärtigt man sich die kirchliche Lage der deutschen Stämme in den ersten Jahrzehnten des achten Jahrhunderts, so bemerkt man, daß an den verschiedensten Punkten Anfänge gemacht waren, daß man aber nirgends zu einem reinen und definitiven Erfolge gelangt war. Was begonnen war, stand überall in Gefahr, wieder verloren zu gehen. Nicht ohne Schuld der iro-schottischen Missionare: sie erwiesen sich unfähig, eine deutsche Kirche zu gründen. Gewiß gab es manchen treuen Prediger des Evangeliums unter ihnen; an zahlreichen Orten arbeiteten sie im Dienste des Christentums; da aber die einzelnen Männer keine Fühlung miteinander hatten, so wurde ihre Arbeit nicht gemeinsame Arbeit: man kam wohl zur Gründung einzelner Christengemeinden, aber nicht zur Gründung von Provinzialkirchen. Schlimmer noch war, daß es nicht gelang, einen treuen einheimischen Klerus heranzubilden. Nur dadurch hätten die christlichen Überzeugungen die Herrschaft über die Bevölkerung erringen können: aber auch von diesem Ziele war man noch weit entfernt. Der Mangel an organi-

---

[1] Willib. 5 S. 246.

[2] Ep. 26 S. 279, der Brief ist erst aus späterer Zeit; aber die Verhältnisse, auf welche sich die Fragen des Bonifatius bezogen, bestanden natürlich seit längerer Zeit.

[3] Ep. 28 S. 279: Eos qui se dubitant fuisse baptizatos an non, vel qui a presbitero Jovi mactanti et immolaticias carnes vescenti, ut baptizentur precipimus.

[4] A. a. O.: Quos a paganis baptizatos esse asseruisti . . ut denuo baptizes in nomine trinitatis, mandamus. Die Zweifel Werners (Bonifacius S. 112) an diesen Tatsachen lassen sich nicht begründen; ist wirklich das Zusammenfließen heidnischer Anschauungen mit christlichen, die zum Aberglauben geworden sind, unmöglich? Daß wir Christentum und Heidentum als einander ausschließende Gegensätze fassen, ist kein Beweis dafür.

[5] Ep. 17 S. 266: 19 S. 268; 25 S. 274; Willib. c. 5 S. 446.

satorischer Gabe, der dem keltischen Volke eigen ist, bewirkte, daß viele Hingebung und Aufopferung vergeblich war. Es wäre zunächst Aufgabe der fränkischen Kirche gewesen, helfend in die Arbeit einzutreten. Dazu aber war sie nicht imstande. Wir müssen, um dies Urteil zu begründen, zur Betrachtung der fränkischen Verhältnisse zurückkehren.

---

Sechstes Kapitel.

# Die Kirche im Kampf der Grossen.

Während die Ausbreitung der Kirche in den rechtsrheinischen Gebieten des fränkischen Reiches noch im Fortschreiten begriffen war, nahmen die Verhältnisse links des Rheins eine höchst ungünstige Wendung. Der Grund lag in dem raschen Verfall des fränkischen Reiches; mit der Regierung Dagoberts hatte es seinen Höhepunkt überschritten. Das merowingische Königtum, das ein Jahrhundert lang so kräftig in alle Verhältnisse eingegriffen hatte, vermochte den Staat nicht mehr zu erhalten: Chlodowechs Reich schien seiner Auflösung entgegen zu gehen.

Die letzten Ursachen für den Verfall der Staaten liegen selten auf dem politischen, gewöhnlich auf dem sozialen Gebiet. So war es hier. Das fränkische Reich wurde schwach, da das fränkische Volk krankte. Als Chlodowech das kleine Gaukönigtum von Doornik zum fränkischen Reich erweiterte, herrschte er über ein Volk von freien Männern, die einander in allem Wesentlichen gleichstanden. Keine Standesunterschiede zerklüfteten das Volk. Während des Jahrhunderts bis auf Chlothachar II. bahnte sich in diesem Punkte ein verhängnisvoller Umschwung an. Einerseits kam es zur Entstehung einer Aristokratie. Eine Anzahl Familien, teils fränkischen, teils römischen Ursprungs, erhob sich zu fürstlichem Reichtum und fürstlicher Macht. Sie wußten ihren Grundbesitz ins ungemessene zu vermehren; Tausende von Hintersassen hingen von ihnen ab. Ihr Einfluß wurde dadurch erhöht, daß die Könige die hohen Beamten in der Regel den großen Familien entnahmen. Andererseits verminderte sich die Zahl der Gemeinfreien: Handel und Gewerbe lagen darnieder; aber auch die kleinen Grundbesitzer waren der Gefahr der Verarmung nur allzusehr ausgesetzt; teils

dadurch genötigt, teils durch ungerechte Gewalt gezwungen, traten sie in Menge in Abhängigkeit von den Großen oder von der Kirche. Während dadurch die Zahl der Hörigen und der Unfreien zunahm, begannen in den nicht deutschen Teilen des Reichs die freien Besitzer kleiner Güter zu verschwinden. Es ist hier nicht der Ort, den Ursachen dieser Verschiebung der Besitzverhältnisse nachzuforschen [1]. Uns genügt die Tatsache, daß schon im Beginne des siebten Jahrhunderts der Volksstaat zum Klassenstaat geworden war; der König stand nicht mehr der Gesamtheit, sondern den Großen gegenüber. Schon Brunichilde hatte unablässig mit dem Adel zu kämpfen. Daß er nach ihrem Untergang das Übergewicht der Macht besaß, trat auf dem Pariser Reichstage von 614 unverhüllt an den Tag: wenn hier Chlothachar II. sich zu dem Zugeständnis verstand, daß die Grafen nur aus den großen Grundbesitzern des Gaus genommen werden sollten [2], so beugte sich damit die Königsmacht vor der neu aufgekommenen Aristokratie: sie gestand ihr zu, daß die obrigkeitliche Gewalt ein Privilegium für den großen Grundbesitz wurde: das Amt sollte verwaltet werden nicht mehr im Dienste der Gesamtheit, sondern im Dienste eines Standes.

Welche Gefahr das Emporkommen einer Aristokratie für die Zentralgewalt und damit für den Staat in sich schloß, ermißt man jedoch erst ganz, wenn man hinzunimmt, daß die Großen sich auf die Stammesverschiedenheiten stützten, die noch unüberwunden waren. Das fränkische Reich war nicht ein nationaler Staat: zwei Völker, Deutsche und Romanen, waren in ihm vereinigt, jedes dieser Völker aber umschloß Bestandteile, die nicht vollständig mit einander verschmolzen waren. Der Gegensatz des Südens und Nordens war in Gallien durch die fränkische Eroberung nicht verwischt, er war eher vertieft. Nun kam der Gegensatz des Westens und Ostens hinzu. Aber auch dem Osten für sich fehlte es an innerem Halt. Alamannen und Baiern waren längst dem fränkischen Reiche verbunden: aber das Stammesgefühl war an der Donau und am Bodensee stets mächtiger als das Nationalgefühl. Hier lagen die größten Schwierigkeiten für den merowingischen Staat. Der Kampf der Großen um die Macht kombinierte sich vielfach mit dem Ringen der Stämme nach Selbständigkeit [3].

Eine mächtige Herrscherpersönlichkeit wäre vielleicht imstande

---

[1] Vgl. Waitz, VG. II, 1 S. 377 ff.; Kaufmann, D. G. II S. 207 ff.; Nitzsch, Gesch. d. D. V. I S. 156 ff.; W. Schultze, D. G. II S. 326 ff.; Sickel in der Westdeutschen Zeitschr. 1896 S. 111.

[2] Chloth. II edict. 11 (Cap. reg. Fr. S. 22).

[3] Vgl. Lamprecht, D. G. I S. 292 ff.

gewesen, die zentrifugalen Kräfte noch einmal zu bewältigen; aber das Unglück des Landes wollte, daß der merowingischen Familie kein Mann entsproß, der stark genug war, die Großen zu beugen oder zu zerbrechen. Weder Chlothachar II. noch Dagobert I. waren dazu imstande; mit des letzteren Tod aber begann die Zeit der minderjährigen Könige. Die unmittelbare und unvermeidliche Folge davon war, daß nun der Kampf der Großen um den Besitz der Macht im Reiche losbrach. Er währte so lange, bis es einer der großen Familien gelang, sich über die andern zu erheben und eine neue Monarchie zu stiften: es war das Haus Arnulfs von Metz.

Die Kirche war nach und nach die größte Grundbesitzerin im fränkischen Reiche geworden[1]; durch die Schenkungen der Fürsten und anderer Begüterter, durch die Vermächtnisse der Bischöfe kamen unaufhörlich neue Güter samt den dazu gehörigen Knechten in den kirchlichen Besitz. Sodann verstand es die Kirche noch besser als die weltlichen Großen, die kleinen Güter gleichsam aufzusaugen und aus freien Nachbarn Schutzbefohlene zu machen, welche das Land der Kirche bebauten[2]. Endlich war ihr Besitz der einzige, bei dem die Entfremdung oder Verschleuderung möglichst ausgeschlossen war. Ein nicht geringer Teil des Kirchenguts wurde nach und nach durch die Gewährung der Immunität von den staatlichen Lasten mehr oder minder vollständig befreit. Schon Chlodowech und seine Söhne begannen mit der Verleihung von Immunitätsprivilegien[3], und ihre Nachkommen fuhren damit fort. Lag schon hierin eine bedeutende finanzielle Begünstigung, so erreichte die Kirche unter Chlothachar II., daß ganz allgemein Weide-, Ackergelder und ähnliche Abgaben, die auf ihren Gütern

---

[1] Roth, Beneficialwesen S. 250; Waitz, VG. II, 1 S. 283.

[2] Vgl. W. Sickel, Westd. Ztschr. XVI S. 47 ff.

[3] Conc. Aurel. I a. 511 can. 5; Chloth. II praeceptio 11 S. 19: Ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem, qui avi vel genetoris nostri immunitatem meruerunt. Der Gehalt der Immunität ergibt sich aus der Formel Marc. I, 3 S. 43: Ut neque vos (die königlichen Beamten) neque iuniores neque successores vestri nec ulla publica iudiciaria potestas quoquo tempore in villas ubicunque in regno nostro ipsius ecclesiae aut regi aut privatorum largitate conlatas aut qui inantea fuerint conlaturas ad audiendas altercationes ingredire aut freta de quaslibet causas exigere, nec mansiones aut paratas vel fideiussoraes tollere non presumatis; sed quicquid exinde aut de ingenuis aut de servientibus ceterisque nationibus, qui sunt infra agros vel fines seo super terras predictae ecclesiae commanentes, fiscus aut de freta aut undecunque potuerat sperare, . . in luminaribus ipsius ecclesiae per manu agentium eorum proficiat in perpetuum.

lasteten, erlassen wurden[1]. Durch alles das stieg der Wert des kirchlichen Besitzes. Gleichzeitig erhöhte sich auch die Autorität der kirchlichen Grundherren; denn dadurch, daß ihnen die ursprünglich dem König zustehenden Strafgelder und ähnlichen Gefälle auf dem immunen Gebiet überlassen wurden, wurde die Ausbildung einer eigenen grundherrlichen Gerichtsbarkeit angebahnt. Zu dem Gewicht des Besitzes und des Einflusses kam endlich die geistliche Autorität hinzu, die das bischöfliche Amt verlieh. Kein Wunder, daß die Bischöfe sich als geistliche Aristokratie neben die weltliche stellten: sie hatten die Macht, in dieselbe Reihe mit den weltlichen Großen zu treten und mit ihnen in jeder Hinsicht zu wetteifern. Und wie hätte ihnen der Wille dazu fehlen sollen? Viele gehörten von Geburt den großen Familien an, andere wurden aus Hofämtern in die Bistümer befördert; längst war es Sitte, daß die Könige sich der Bischöfe auch in staatlichen Geschäften bedienten. Die Macht, die sie besaßen, der Rang, den man ihnen zugestand, die Tätigkeit, an die sie gewöhnt waren, gaben ihnen, sie mochten wollen oder nicht, eine politische Stellung; sie konnten sich der Verflechtung in den Streit der Großen nicht entziehen. Die Kirche aber ist nie übler beraten, als wenn ihre Leiter die Rolle von Fürsten spielen; so waren auch hier die Folgen höchst verderblich. In die bischöflichen Stellen drängten sich die unwürdigsten Personen, welche die kirchlichen Pflichten völlig vernachlässigten; von oben herab verbreitete sich der Verfall durch die ganze Geistlichkeit: die fränkische Kirche schien wie der fränkische Staat vom Untergange bedroht.

Doch verfolgen wir das einzelne.

Als Dagobert I. im Januar 639 starb, hinterließ er zwei Söhne Sigibert III. und Chlodowech II., beide Kinder, der eine neun, der andere sechs Jahre alt. In Auster, das schon 634 in Sigibert einen eigenen König erhalten hatte, lag die Macht in den Händen Pippins I., der enge verbunden war mit dem Bischof Kunibert von Köln[2]. In den Schwierigkeiten, die aus dem Gegensatz der auf die Selbständigkeit Austers eifersüchtigen Großen gegen den seit Chlothachars Tode in Neuster residierenden Dagobert entsprangen, hatte er, klug und umsichtig wie er war, seine Stellung zu wahren gewußt[3]. Aber er starb noch im gleichen Jahre wie Dagobert. Nun wurde, wohl durch den Einfluß des neustrischen Hofs, die Würde des Major-Domus Otto, dem Sohne des Erziehers des

---

[1] Chloth. praec. 11 S. 19.

[2] Fredeg. chron. IV, 85.

[3] A. a. O. IV c. 61.

Königs, anvertraut: er bezahlte seine Erhebung mit dem Leben. Grimoald, Pippins Sohn, wurde von den Optimaten als Führer ihrer Partei und als berechtigt zur Nachfolge in dem Amte seines Vaters betrachtet: einer seiner Verbündeten, der Alamannenherzog Leutharius, stieß Otto nieder. Die Macht gelangte dadurch wieder an die verbündete weltliche und geistliche Aristokratie: die Würde des Major-Domus über Austrasien fiel unbestritten Grimoald zu[1]. Das war im Jahr 643. Grimoald erhob die Augen nach Höherem. Als im Februar 656 Sigibert starb, meinte er die Zeit gekommen, die Königskrone auf sein Haus zu übertragen. Sigibert hatte einen kleinen Sohn namens Dagobert hinterlassen. Grimoald ließ den Knaben scheren, und der Bischof Dido von Poitiers bot die Hand, den jugendlichen Mönch nach dem Paradies der Mönche zu schaffen, nach Irland. So sollte er für immer beseitigt werden; er hat doch später die Krone getragen. Nun erhob Grimoald seinen eigenen Sohn auf den Thron: aber er hatte die Anhänglichkeit der Franken an das Königshaus unterschätzt. Noch war sie zu stark, um einen andern König zu dulden als einen der langgelockten Merowingersprößlinge: Grimoald wurde gefangen genommen, Chlodowech II. von Neuster ausgeliefert und von ihm getötet[2]. Sein Verbündeter, Bischof Kunibert, überlebte seinen Sturz noch manches Jahr: er starb, wie man annimmt, erst 663[3]. Grimoalds Untergang mag verdient gewesen sein; aber für das Reich war er kein Glück: denn es fehlte nun völlig an einem Mann, der imstande gewesen wäre zu herrschen. Die Regierung Austers ging über auf den neustrischen König: Chlodowech II. ward Monarch über das ganze fränkische Gebiet; aber er war wahnsinnig und starb schon im folgenden Jahre[4]. Er hatte drei Söhne, Chlothachar III., Childerich II. und Theuderich III. Aber sie waren kleine Knaben. Ihre Mutter Balthilde, die einst als Sklavin von England nach Frankreich gekommen war, hat die Verehrung der Mönche mit dem Strahlenglanz der Heiligen umgeben: aber eine Königin für diese harten Zeiten war sie nicht. Sie war glücklich, Klöster zu stiften und die Mönche zu bereichern[5]: aber das Reich ging da-

---

[1] Fredeg. chron. IV c. 86 ff.

[2] Hist. Franc. 43; zur Chronologie vgl. Krusch in den Forschungen XXII, 1882, dessen Berechnung ich folge.

[3] Eine junge Vit. Cunib. gibt Surius z. 12. November. Vgl. über sie Rettberg, KG. D. I S. 535 f. Die Angabe der vierzigjährigen Amtsdauer, wonach sich 663 als Todesjahr Kuniberts berechnet, ist selbstverständlich von zweifelhaftem Werte.

[4] Fredeg. contint. 1.

[5] Vit. Balth. M.G. Scr. r. Mer. II S. 482 ff. Sie gilt für gleichzeitig.

rüber zugrunde und nicht minder die Kirche, der die Königin zu dienen meinte.

In Neuster tritt nun der Major-Domus Ebroin an den ersten Platz[1]. Er war kein Feind der Kirche; es ist die Urkunde erhalten, in welcher Bischof Drauscius von Soissons das von ihm, seiner Gemahlin Leutrud und seinem einzigen Sohne Bovo gestiftete Marienkloster in Soissons mit den herkömmlichen Privilegien begabt. Es war ein Nonnenkloster gestiftet mit der Bestimmung, daß die Nonnen ununterbrochen Tag und Nacht Christo Lob sängen[2]. Aber der Major-Domus fühlte sich als Vertreter der Krone den Großen gegenüber, die alle Macht an sich gerissen hatten, und er war deshalb auch ein Feind der mächtig gewordenen Bischöfe. Was er wollte, war durchaus berechtigt; aber dafür fehlte den Zeitgenossen die Anerkennung: in den Heiligenleben wird über den Gegner der Bischöfe überaus ungünstig geurteilt[3]; kaum daß man dann und wann eine halbwegs billige Äußerung findet[4]. Sein hervorragendster Gegner war der Bischof Leodegar von Autun: der Kampf zwischen beiden Männern wirft auf die kirchlichen Verhältnisse dieser Zeit das schärfste Licht, gerade deshalb, weil kirchliche Fragen dabei nicht ins Spiel kamen[5].

---

[1] Vgl. über ihn Bonell, Anf. des karol. Hauses S. 114 ff.; v. Ranke, Weltgesch. V S. 259 ff.; W. Schultze, D. G. II S. 187 ff.

[2] Pardess. II S. 138.

[3] Z. B. Vit. Filibert. 22 A. S. Mab. II S. 709: Cum pestifer Hebroinus qui a Francorum genere pro nimia crudelitate de palatias honore fuerat pulsus, . . . spiritu malignitatis armatus coepisset rabidis dentibus fremere super nobiles sacerdotes et Francos etc.

[4] Vit. Praiect. 12 A. S. Mab. II S. 615: Ebroinus alias strenuus vir sed in nece sacerdotum nimis ferox.

[5] Leodegar fand zwei Biographen, einen anonymen, der sein Werk angeblich dem Bischof Ermenarius von Autun widmete, A. S. Mab. II S. 649 ff., und einen gewissen Ursinus, dessen Schrift dem Bischof Ansoald von Poitiers gewidmet ist, ib. S. 668 ff. Da beide Bischöfe gleichzeitig lebten, so ergibt sich aus den Widmungen nichts darüber, welche von den beiden Biographien die ältere ist. Die Meinungen gingen demgemäß auseinander; zuletzt hat Friedrich, SB. der Münch. Akad. 1887 S. 41 ff., die Priorität des Anonymus vertreten. Nun aber fand Krusch 1891 ein Burchstück einer Vita Leodegarii, welche vom Anonymus als Quelle benützt ist. Er zeigte daraufhin, daß der Letztere diese Quelle und die Vita des Ursinus ineinander fügte. Die Beziehung zu Ermenarius gehört seiner Quelle, sein Werk selbst dem 9. Jahrhundert an. Die vita des Ursinus erklärt Krusch für ein Werk des 8. Jahrhunderts, die Widmung für gefälscht, N A. XVI S. 565.

Leodegar war der Neffe Didos von Poitiers. Seine kirchliche Laufbahn begann er als Archidiakon seines Oheims, dieser übertrug ihm auch die Leitung des Maxentiusklosters in Poitiers. Dann erhielt er vom Hofe das Bistum Autun. Es war seit zwei Jahren unbesetzt und ein Gegenstand des heftigsten Streites. Nach dem Tode des Bischofs Ferreolus nämlich waren zwei Bewerber um den erledigten bischöflichen Sitz aufgetreten: beide hatten ihren Anhang gefunden: die Bewerbung um das Bistum wurde mit den Waffen geführt, und der eine Kandidat fiel im Kampfe. Nun legte sich der Hof ins Mittel: die Königin Balthilde verbannte den Gegner des Erschlagenen und ernannte Leodegar. Bestimmend für die Wahl war, daß man ihn als energischen Mann kannte, der wohl imstande war, die feindlichen Parteien niederzuhalten. Das gelang ihm auch: wer den Mahnungen zur Eintracht nicht Folge leistete, sagt sein Biograph, wurde durch Schrecken gezwungen. Der rechtskundige, redefertige, prachtliebende Mann wurde ein Bischof im großen Stil: er stellte die Stadtmauern wieder her, erneuerte das Atrium und den Fußboden der bischöflichen Kirche, auch der kassetierte, reich vergoldete Plafond war sein Werk; das Baptisterium erhielt, wie es scheint, musivischen Schmuck; es wurden kostbare Altargeräte beschafft. Seine besondere Sorgfalt wendete Leodegar den Reliquien des Märtyrers Symphorian zu: er übertrug den Leichnam in ein neues Grabmal. Nicht unerwähnt mag bleiben, daß er auch für Ordnung des Armenwesens Sorge trug. Das alles war geeignet, ihm Ansehen zu verschaffen, sein Stolz freilich stieß nicht wenige von ihm zurück. Er mußte ihn in Zwiespalt mit Ebroin bringen.

Dieser war herrschsüchtig, er strebte in der rücksichtslosesten Weise nach Erhöhung der Macht, die er vertrat; aber er lebte doch mehr im Gedanken an den Staat als die Optimaten, die nur den eigenen Vorteil oder den ihres Standes suchten. Zu ihnen gehörte, wie die Verwandtschaft mit Dido zeigt, Leodegar von Hause aus. Man begreift, daß er und Ebroin sich von Anfang an als Gegner fühlten. Nach dem Tode Chlothachars III. im Jahre 673 kam der Zwiespalt zum Ausbruch. Ebroin erhob den jüngsten der drei Brüder, Theuderich, auf den Thron von Neuster. Daß er die Mitwirkung der Optimaten dabei verhinderte, sahen diese als Angriff auf ihre Stellung an; sie beschlossen, dem König Ebroins ihren König entgegenzustellen, und trugen die Krone Childerich II. an, der seit 663 in Auster herrschte. Der vereinigten Macht Austers und der Optimaten war Ebroin nicht gewachsen; als er seine Sache verloren sah, floh er in die Kirche: so rettete er sein Leben, aber er wurde gezwungen als Mönch in das Kloster Luxeuil einzu-

treten. Auch Theuderich mußte ins Kloster gehen; er wurde nach St. Denis gebracht.

Als die Verbündeten Childerich die Krone übertrugen, nötigten sie ihn Zusagen zu machen, welche verhüten sollten, daß die Macht je wieder in den Händen eines Mannes konzentriert würde. Childerich hat versprochen, was man von ihm verlangte; es schien alles nach dem Wunsche der aristokratischen Partei zu gehen; zunächst war an seinem Hofe Leodegar die einflußreichste Persönlichkeit. Allein der König zeigte sich bald unlenksamer, als Leodegar erwartet hatte: er haßte den Bischof, der ihn beherrschte, und er haßte die Optimaten, deren Sache er vertrat. So hatten die Gegner Leodegars, an ihrer Spitze der austrasische Major-Domus Wulfoald, leichtes Spiel, den Bischof zu stürzen: im dritten Jahre nach Childerichs Erhebung wurde er zur Einschließung in Luxeuil verurteilt. Der König meinte, durch ein paar Gewalttaten die Optimaten überwältigen zu können; einen der Genossen Leodegars, den Grafen Hector von Marseille, ließ er umbringen, einen andern fränkischen Großen, Bodilo, schimpflich körperlich züchtigen: jedoch das führte zu einer Katastrophe: Bodilo rächte sich, indem er den König und seine Gemahlin auf der Jagd ermordete[1]. Es geschah im Jahre 675.

Nun erreichte die Verwirrung den höchsten Grad. Die Vertriebenen kehrten von allen Seiten zurück. Leodegar und seine Verbündeten erkannten Theuderich III. als König an, als Major-Domus wurde ihm Leudesius an die Seite gestellt; er war der Sohn eines früheren Major-Domus Erchinoald, den die optimatisch-bischöfliche Partei in gutem Andenken hatte[2]. Aber auch Ebroin trat wieder als großes Parteihaupt auf; er stützte sich hauptsächlich auf die Austrasier, auf Waimar, den Herzog der Champagne, auf die Bischöfe Desideratus von Chalon und Abbo von Valence. Erbe des Throns, erklärte er, sei der Sohn König Chlothachars III., ein Knäblein namens Chlodowech, König Theuderich sei tot. Das Volk wußte nicht, was es glauben sollte, es war erschreckt durch die Erscheinung eines Kometen, viele urteilten, die Ankunft des Antichrist stehe unmittelbar bevor. Alsbald brach der Kampf zwischen den beiden Parteien aus: Ebroin griff den schlecht ge-

---

[1] Fredeg. cont. 2; Hist. Franc. 45 vgl. Vita I Praeiecti 12 S. 615.

[2] Vgl. über letzteren Fredeg. chron. IV, 84: Erat homo paciens bonetate plenus, cum esset paciens et cautus, humiletate et benignam voluntatem circa sacerdotibus, omnebusque pacienter et benigne respondens, nullamque tumens superbiam neque cupeditatem saeviaebat: tanta in suo tempore pacem sectans fuit, ut Deum esset placebelem.

rüsteten Leudesius an, der nicht vermochte Widerstand zu leisten: er sah sich nach dem Nordwesten zurückgedrängt und zu Unterhandlungen genötigt. Dabei hat ihn Ebroin in Crecy getötet. Währenddessen zogen Waimar und Desideratus gegen Autun. Leodegar verteidigte sich zwar anfangs, konnte aber die Stadt nicht halten: er mußte sich gefangen geben. Ebroins Sieg war vollständig; er hatte nun kein Interesse mehr an dem angeblichen Erben Chlothachars; Theuderich III. war in seine Hände gefallen; er erkannte ihn als König an und übernahm als Major-Domus in seinem Namen die Regierung. Die Optimaten mußten die ganze Härte des Siegers erdulden, vor allen Leodegar. Er war, nachdem er Autun übergeben hatte, geblendet worden; nun gab die Ermordung Childerichs den Vorwand, ihn zu töten: man stellte ihn unter der Anklage, er sei Mitwisser des Mordes, im Jahr 679 oder 680 vor einer Synode, die auf einem unbekannten Königshofe zusammentrat. Er leugnete zwar, wurde gleichwohl der geistlichen Würde entkleidet und auf Ebroins Befehl enthauptet[1].

Der Vorkämpfer der Optimaten wurde alsbald nach seinem Tode als Märtyrer verehrt: er gehörte z. B. zu den Heiligen, denen das Kloster Murbach geweiht war[2].

Leodegar war nicht der einzige Bischof, der die Gewaltsamkeit Ebroins zu erfahren hatte: auf der erwähnten Synode, wie auf der ungefähr gleichzeitigen zu Maslai[3], wurde eine Anzahl Bischöfe verbannt, unter ihnen sogar Desideratus von Chalon[4]. Ebroin duldete keinen Nebenbuhler. Das gleiche Schicksal traf Landebert von Mastricht: er wurde nach Stablo verwiesen: seinen Platz erhielt ein Parteigänger Ebroins, Faramund[5]. Auch an der Spitze der reichen Abteien ließ Ebroin keine politischen Gegner stehen: Audoen von Rouen war genötigt, den Abt Filibert von Jumièges abzusetzen, trotz der persönlichen Freundschaft, welche beide ver-

---

[1] V. I Leodeg. 14 S. 661.

[2] Diplom Theuderichs IV. v. 12. Juli 727 M.G. Dipl. I S. 84 Nr. 95.

[3] Sie fand i. J. 679 statt; Kunde von ihr gibt ein Diplom Theuderichs III. M.G. Dipl. I S. 44 Nr. 48: die Bischöfe werden gerichtet, weil sie in infidelitate nostro fuerant inventi, d. h. weil sie zur unterliegenden Partei gehörten.

[4] Vit. I Leodeg. 14: Ibi inter ceteros Didonem (= Desideratum) . . . . condemnatum ab ipsa synodo calvaria accepta in capite expulsum segregant a s. congregatione . . . Alii vero episcopi tunc a rege per Hebroinum in ipsa synodo pene similem poenam sortiti perpetuo exilio sunt deportati.

[5] Vit. Landeb. 4 A. S. Mab. III, 1 S. 62. Ebroin wird hier nicht genannt; dagegen ist die Zugehörigkeit Landeberts zur Optimatenpartei c. 3 bestimmt ausgesprochen.

band[1]. Nicht einmal die Frauenklöster blieben vor Beunruhigung verschont, wenn Ebroin Ursache zum Mißtrauen gegen die Äbtissinnen zu haben glaubte[2]. So gab er das Beispiel, die kirchlichen Ämter nur als politisch wichtige Posten zu behandeln. Die Erschütterung des Parteikampfes machte sich überall auf dem kirchlichen Gebiete bemerklich. Denn auch Anhänger Ebroins fielen der Parteileidenschaft zum Opfer, genannt wird Präjectus von Clermont: die Optimaten gaben ihm schuld an dem Tode Hectors und ließen ihn ermorden[3].

Nach dem Siege über Leodegar schien Ebroin sein Ziel erreicht zu haben: es gab keinen Mann im Reich, dessen Macht der seinen ebenbürtig war. Zwar erhoben sich jetzt die Austrasier gegen ihn: seit dem Tode Wulfoalds standen an ihrer Spitze zwei Enkel Arnulfs von Metz, der mittlere Pippin, der Sohn Ansegisils, und Martin, der Sohn Chlodulfs: sie kämpften um die eigene Stellung, aber auch um die schon von ihrem Großvater vertretene Selbständigkeit Austers. In der Nähe von Laon kam es im Jahre 680 zur Schlacht: sie entschied gegen die Austrasier: Pippin floh, Martin warf sich nach Laon: als er durch falsche Eide der Gesandten Ebroins betrogen die Stadt verließ, wurde er überfallen und mit seinem ganzen Gefolge verräterisch niedergemacht[4]. So war Ebroin auch hier Sieger: es war sein letzter Sieg. Der gewaltige Mann stand am Ende seiner Laufbahn: ein Franke Ermenfrid, der sich von ihm bedroht glaubte, ermordete ihn meuchlings i. J. 683[5].

Die nächsten Jahre waren erfüllt von Bürgerkrieg: in Neuster kämpften Vater und Sohn, Waratto und Gislemar, um die Würde des Major-Domus: der Sohn behielt die Oberhand; er wandte sich dann gegen Pippin; doch ehe es zu einer Entscheidung kam,

---

[1] Vit. Filib. 23. Daß der Grund der Entsetzung das Verhältnis zu Ebroin war, ergibt sich aus c. 25: Cum s. Filibertus nec cum Ebroino communionem iungere, nec in Neustriam redire vellet, etc. Nach dem Tode Ebroins wurde Filibert von Audoen sofort restituiert, c. 26.

[2] Die Äbtissin Anstrudis im Kloster der Salaberga zu Laon war in Gefahr, vertrieben zu werden, Vit. Anstr. 12ff. A. S. Mab. II S. 939f. Ihr Bruder Balduin war kurz vorher erschlagen worden, als Anhänger der Arnulfinger, wenn man vit. Anstr. 6 u. Fredeg. cont. 3 kombinieren darf.

[3] Vit. Praei. 14ff. ist die Ermordung Präjects erzählt, ohne daß die Motive angegeben wären. Erst Sigibert von Gembl. z. J. 670 läßt ihn in ultionem Hectoris getötet werden. Seine Behauptung ist insoweit richtig, als Pr. von der Optimatenpartei ermordet wurde: er war ihr Gegner; seine Ermordung geschah unmittelbar nach Childerichs II. Tode (675).

[4] Fredeg. cont. 3.

[5] Ib. 4. Über das Todesjahr s. Krusch N. A. XVI, 589f.

starb er. Nun trat Waratto wieder an die Spitze; als er 686 starb, folgte ihm sein unfähiger Schwiegersohn Berchar. Pippin hatte sich währenddessen ruhig verhalten: er erwartete seine Zeit. Als er im richtigen Augenblick losbrach, gab ihm der Sieg bei Tertri im Jahre 687 die Obermacht auch in Neuster: die Vermählung seines Sohnes Drogo mit der Witwe des inzwischen ermordeten Berchar vereinigte die Macht der bisher feindlichen Häuser[1].

Seit Tertri war die Zeit der inneren Kämpfe geschlossen: es gab wieder ein anerkanntes Haupt im fränkischen Reiche.

Für die kirchlichen Verhältnisse war das halbe Jahrhundert seit dem Tode Dagoberts verderblich. Nachdem es mit Mühe gelungen war, das Unwesen der Simonie, wenn nicht zu beseitigen, so doch zurückzudrängen, wurden jetzt die Bistümer wieder käuflich[2]: das Beispiel der Königin Balthilde, welche Geschenke verschmähte, wird schwerlich viel Einfluß gehabt haben[3]. Es war eine bekannte Sache, daß wie am Hof so in der Gemeinde das Geld die Hauptrolle spielte; als Präjectus in Clermont als Kandidat um das erledigte Bistum auftrat, wurde alsbald die Frage an ihn gerichtet, ob er denn glaube soviel Vermögen zu besitzen, daß er so etwas unternehmen könne[4]. Ebenso schlimm war, daß die kirchlichen Stellen von den Machthabern an Parteigänger vergeben wurden. Wie Ebroin Landebert aus Mastricht vertrieben hatte, so verjagte Pippin dessen Nachfolger Faramund: Landebert kehrte sieben Jahre nach seiner Entsetzung aus dem Kloster in sein Bistum zurück[5]. Auf diese Weise gerieten die Bistümer in die Hände ehrgeiziger Großer, deren Sinn im Kampfe der Parteien aufging. Chramlin von Embrun, den Ebroin zu Maslai absetzen ließ, hatte sich das Bistum mittelst einer gefälschten Urkunde angeeignet und war von keinem Bischofe ordiniert[6]. Männer wie Desideratus von

[1] Fred. cont. 5.

[2] Ein Beispiel ist der Mönch Bettolenus, der unter Chlodowech II. das Bistum Soissons kaufte. Vit. Drausc. 6 A. S. Boll. Mart. I, 406.

[3] V. Balthild. 6 S. 488: Factumque est tunc per eam nutu Dei et exortantibus bonis sacerdotibus, ut heresis Symoniaca quae pravo usu maculabat Dei ecclesiam, ita ut dando praemia contra ordinem episcopatus accipiebant, ut prefata domna Balthildis hoc impium nefas prohiberet, ut nullus premium pro percipiendis sacris gradibus omnino intercurreret.

[4] Passio Praei. N. A. XVIII S. 645.

[5] Vit. Landeb. 6 S. 63.

[6] M.G. Dipl. I S. 44 Nr. 48: Inventum est, quod sua praesumcione vel per falsa carta seu per revellationis audacia, sed non per nostra ordenatione ipsum aepiscopatum reciperat eciam nec sicut eorum cannonis contenent ad ipsum benedicendum solemneter episcopi non adfuirunt.

Chalon und Abbo von Valence achtet der Biograph Leodegars des bischöflichen Namens unwürdig, da sie nur auf Irdisches und Zeitliches bedacht gewesen seien[1]. Das ist das Urteil eines Parteimannes; aber es traf wahrscheinlich die Wahrheit: wessen die Bischöfe, die auf Ebroins Seite standen, fähig waren, bewiesen Agilbert von Paris und Reolus von Rheims, als sie, um den austrasischen Herzog Martin zu täuschen, ihre Eide auf leere Reliquienkapseln schwuren; sie waren der Meinung, sich durch solche Eide nicht zu binden[2]. Mit der Treulosigkeit der Bischöfe wetteifert die Gewalttätigkeit, die in den bischöflichen Häusern herrschte. Als zwei Optimaten Gallus und Rioldus Güter der Kirche von Mastricht an sich rissen, wurden sie von ein paar Vettern des Bischofs Landebert überfallen und erschlagen. Einer ihrer Verwandten rächte ihren Tod durch die Ermordung des Bischofs[3]; so wurde der heilige Lambert ein Märtyrer. Nun beginnen die Bischöfe nach den reichen Gütern der Klöster begierig zu werden. Madelgarius von Laon machte den Versuch, das von Salaberga gestiftete Nonnenkloster sich zu unterwerfen: nur die Einsprache Pippins hinderte die Ausführung[4]. Warimbert, Bischof von Soissons, war zugleich Abt des Medardusklosters: die Mönche beklagten sich schwer über seine Verwaltung[5].

Wie die Bischöfe, so der Klerus. Man hört bitteren Tadel über die Unwissenheit der Kleriker, ihre gegenseitige Eifersüchtelei, die rohen Scherze bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten. Bischof zu werden galt als das höchste Ziel; um es zu erreichen, scheute man weder Bestechung noch Wortbruch, noch Lüge und Untreue jeder Art[6].

---

[1] Vit. I Leodeg. 8 S. 657.

[2] Fredeg. cont. 3 S. 170.

[3] Vit. Landeb. 9 f. S. 65. Kurth hat mit großem Scharfsinn die Annahme begründet, daß Lambert vielmehr als Opfer seiner Pflichttreue fiel, da er sich nicht scheute, Pippin sein ehebrecherisches Verhältnis vorzuhalten; aus Furcht habe der erste Biograph die Tatsache verschwiegen; dis Kenntnis von ihr habe sich aber erhalten und sei zuerst bei Ado von Vienne schriftlich fixiert, Annal. etc. XXXIII S. 57 ff. Es scheint mir indes die Annahme nahezu unmöglich, daß eine richtige Überlieferung, die lediglich mündlich fortgepflanzt wird, sich länger als ein Jahrhundert erhält, während eine abweichende nicht nur schriftlich fixiert vorliegt, sondern auch regelmäßig bekannt gegeben wird. Das geschah aber mit den Heiligenleben.

[4] Vit. Anstrud. 17 S. 941.

[5] Vit. Medard. supplem. 18 A. S. Boll. Jun. II S. 85.

[6] Vgl. die Schilderungen der Passio Praeicti, N.A. XVIII S. 641 ff.

Die Verwilderung drang auch in die Klöster ein. Die strenge Verwaltung Filiberts in Rebais führte zu einem Aufstand der Mönche: der Abt fand für gut, das Kloster zu verlassen[1]. In Moutiérender geschah es, daß Abt Berchar von einem Mönche, den er getadelt hatte, ermordet wurde[2]. Beide Klöster gehörten zu den jüngeren Stiftungen, in denen die Columbaregel galt. In den älteren war es nicht besser; ein Beispiel bietet S. Martin in Tours: der Abt Teutsind pflegte den zuchtlosen Mönchen mit dem strengen Propst Ermchar von S. Wandrille zu drohen: aber er spottete dabei mehr des Propstes, als daß er die Absicht gehabt hätte, die Zucht im Kloster zu bessern[3]. An die ursprünglichen Zwecke der Stiftungen dachte er so wenig, daß er selbst das Armenhaus von S. Martin als Lehen an einen Laien vergab[4].

Im sechsten Jahrhundert hatten die Synoden kräftig an der Reform des Klerus gearbeitet: jetzt hört man nur selten von Synoden, und wenn welche stattfanden, so beschäftigten sie sich nicht mit den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. Die Bischöfe kamen zusammen, um Klosterprivilegien zu bestätigen[5], oder sie wurden von den Fürsten versammelt, um Gericht über Standesgenossen zu halten[6]. Synoden, welche über die kirchliche Lage berieten, wurden in dem Jahrhundert zwischen dem Tode Dagoberts und den Synoden des Bonifatius nur drei gehalten, eine unter Chlodowech II. und zwei unter Childerich II.[7]: ihre Beschlüsse geben weitere Züge zu dem Bilde kirchlicher Auflösung in dieser Zeit.

Besonders die bei der Besetzung der Bistümer eingerissenen

---

[1] V. Filib. 4 f. S. 785.

[2] V. Berchar. 29 A. S. Mab. II S. 807.

[3] Gest. abb. Fontall. 10 S. 33. Teutsind starb 738.

[4] Ib. 15 S. 44.

[5] Die Synoden zu Paris 653 und Chlichy 654 unter Chlodowech II. bestätigen die Privilegien von S. Denis, die von Sens unter Chlothachar III. 659 die Privilegien eines Petersklosters.

[6] Über die Synoden zu Maslai und Villa regia unter Theuderich III. s. o. S. 398.

[7] Es sind die Synode von Chalon s. S., deren Jahr nicht feststeht, nach gewöhnlicher Annahme 644, genauer zwischen 639 u. 654, und die beiden Synoden im castrum Modogarnomo bei Bordeaux und zu S. Jean de Losne, deren Beschlüsse Maaßen, Zwei Synoden unter Childerich II., 1867, veröffentlicht hat, nun auch M.G. Conc. I S. 215 ff. Über die angeblich 658 zu Nantes gehaltene Synode s. Seckel, N.A. XXVI S. 39 ff. Er zeigt, daß von den Canones von Nantes vermutlich nur acht echt sind. Auch er betrachtet die Synode als der Karolingerzeit angehörig.

Mißbräuche treten stark hervor. Man hört, daß junge Leute Bistümer erhielten, die noch nicht dreißig Jahre alt waren [1], daß andere ihre Würde auf unrechtmäßige Weise, durch Geld oder durch Gunst erlangten [2], oder daß Bischöfe ihr Amt wie einen Privatbesitz betrachteten, worüber ihnen die Verfügung zustehe; sie bestimmten selbst ihre Nachfolger [3]. Es kam vor, daß für dieselbe Stadt zwei Bischöfe ordiniert wurden; man teilte dann das Kirchengut zwischen ihnen [4]. So waren in Digne Agapius und Bobo zugleisch Bischöfe: die Synode von Chalen hat sie beide abgesetzt [5]. Ähnlich ging es in den Klöstern und bei dem niederen Klerus zu: es gab Klöster mit zwei Äbten [6]; unter dem Weltklerus wucherte die Simonie; die alten, vorsichtigen Bestimmungen über die Aufnahme in den Klerus blieben unbeobachtet [7], geistliche Stellen wurden an Laien übertragen, man fand solche selbst im Amte des Archipresbyters [8]. Nicht minder häufig sind die Klagen über die sittliche Haltung des Klerus. Er war großenteils völlig verweltlicht Bischöfe und Priester legten die geistliche Tracht ab, man sah sie mit dem Schwert an der Seite und der Lanze in der Hand; sie wetteiferten im Weidwerk mit den Laien [9]. Einzelne verzichteten geradezu auf ihr Amt, um in das weltliche Leben zurückzukehren [10]. Besonders auch die Unzucht erreichte eine sehr bedenkliche Höhe [11]. Dazu das völlige Versagen der Disziplin. Bischöfe, die vor eine Synode geladen waren, erschienen nicht [12]. Die Mönche liefen aus dem Kloster, suchten anderwärts Aufnahme oder schweiften frei umher [13]. Die Priester widersetzten sich den

---

[1] Conc. Lat. 5.

[2] Cabil. 10; 16; Lat. 5.

[3] Lat. 16; 22.

[4] Cabil. 4: Ut duo in una civitate penitus uno tempore nec ordinentur nec habeantur episcopi, nec res ecclesiae saeva divisione debeant partire; vgl. Lat. 6. Hier werden ep. peregrini, Kloster- oder Wanderbischöfe, ausdrücklich zugelassen.

[5] Ib. 20. Auch Theodor von Arles wurde von ihr suspendiert. Er hatte wegen notorischer Verbrechen öffentlich Buße getan, Epist. syn. S. 214.

[6] Cabil. 12.

[7] Cabil. 16. Lat. 7.

[8] Cabil. 5. Laton. 9.

[9] Burdegal. 1; 4. Laton. 1; 2; 10; 15.

[10] Laton. 17.

[11] Die bekannten Bestimmungen über extraneae feminae sind wiederholt Cabil. 3; Burdegal. 3; Laton. 4.

[12] Theodor von Arles s. d. Synodalschreiben von Bordeaux S. 214.

[13] Laton. 7.

Bischöfen oder traten, um sich jeder Aufsicht zu entziehen, in ein Schutzverhältnis zu weltlichen Großen[1]. Die Grundherren förderten ihre Unbotmäßigkeit und nahmen überdies die Verfügung über die Einkünfte ihrer Eigenkirchen in Anspruch[2]. Überhaupt war der kirchliche Besitz die erwünschte Beute für jeden, der ein Stück davon erhaschen konnte[3]: die Klöster und Landpriester klagten über unbillige Anforderungen der Grafen, aber auch die Bischöfe machten es nicht besser als diese[4].

Die letzte fränkische Synode vor Bonifatius scheint die von Bischof Tetricus im Jahre 695 in Auxerre gehaltene Diözesansynode gewesen zu sein. Sie zeigt, wohin man bereits gekommen war. Tetricus traf auf derselben Anordnungen über den Gottesdienst an der bischöflichen Kirche: sie war so arm, daß sie keinen eigenen Klerus hatte, der Gottesdienst mußte deshalb von der Geistlichkeit der Diözese wochenweise abwechselnd versehen werden[5].

Seitdem hörten die Synoden ganz auf. Bonifatius konnte im Jahre 742 die Behauptung aussprechen, seit achtzig Jahren sei im fränkischen Reiche keine Synode mehr gehalten worden[6]. Genau war die Behauptung, wie man sieht, nicht; aber sie beweist, eine wie völlig unbekannte Sache die Synoden nach und nach wurden.

Daß unter Pippins Regiment die innere Ruhe aufrecht erhalten blieb[7], brachte der Kirche nicht den Gewinn, den man erwarten könnte.

Pippin war fromm in der Weise der Zeit, und er bewies seine Frömmigkeit durch reichliche kirchliche Stiftungen, besonders Echternach hatte sich seiner Freigebigkeit zu erfreuen[8]; auch der

---

[1] Burdeg. 2, vgl. Löning, D. KR. II S. 493.

[2] Cabil. 14: Klagen der Bischöfe, quod oratoria per villas potentum iam longo constructa tempore et facultates ibidem collatas ipsi, quorum villae sunt, episcopis contradicant et iam nec ipsos clericos qui ad ipsa oratoria deserviunt ab archidiacono coerceri permittant.

[3] Cabil. 6. Ein Beispiel bietet die Art, wie sich Drogo, der Sohn des mittleren Pippin, der Villa Nocitum, die dem Kloster Tusonval (Thunsonisvallis) gehörte, bemächtigte, vgl. das Urteil Childeberts III. vom 14. März 697 M.G. Dipl. I S. 62 Nr. 70.

[4] Cabil. 7; 11.

[5] M.G. Conc. I S. 223 nach Mabillon A. S. III, 1 S. 91. Ähnliche Zustände traf Bischof Paulus, wenn der sehr jungen vita desselben, c. 11 A. S. Mab. II S. 262, Glauben zu schenken ist, in Verdun.

[6] Ep. 50 S. 299.

[7] Über Pippin Mühlbacher, Deutsche Gesch. unter den Karolingern, Stuttg. 1896, S. 30 ff.

[8] Urkunden in M.G. Dipl. I S. 93 f.

Apostelkirche in Metz, wo sein großer Ahn Arnulf begraben lag[1], dem Kloster S. Wandrille, der Stiftung seines Verwandten Wandregisil[2], kam sie zugute: so meinte er für sein Heil zu sorgen, seine Sünde zu sühnen und die ewigen Freuden zu erkaufen. Seine Gemahlin, die „kluge“ Plektrud, wie sie der gleichzeitige Chronist nannte[3], war darin mit ihm eines Sinnes: auf dem Landgut Süstern, das sie gekauft hatte, gründete sie eine Kirche und ein Klösterlein: sie schenkte es Willibrod von Echternach[4]; man glaubte wohl zu bemerken, daß die kirchlichen Männer es ihrem Fürwort verdankten, wenn Pippin ihren Wünschen entgegenkam[5]. Das war gewiß nicht immer nötig; denn Pippin hatte eine freie, große Art und die Vergangenheit seines Hauses machte ihn zum Führer der geistlichen, wie der weltlichen Großen. Darin unterschied er sich weit von Ebroin, daß ihm jede Animosität gegen die Bischöfe abging: er konnte ihnen mehr Vertrauen beweisen, als politisch klug war. Den Bischof Ansbert von Rouen, einen politischen Gegner, hatte er bald nach der Schlacht bei Tertri aus seinem Amte entfernt und in das Kloster Haumont verwiesen. Auf das Fürwort des Abtes Hadulf gewährte er ihm, in Erinnerung an Wandregisil, unter dem jener einstmals Mönch gewesen war, Freiheit und Rückkehr in sein Bistum[6]. Man begreift, daß Pippin den Späteren als ein äußerst frommer Fürst galt[7].

Jedoch zur Hebung und Ordnung der kirchlichen Zustände tat er nichts: er war ein rein politischer Charakter, als Ziel seines Lebens betrachtete er die Vereinigung der fränkischen Macht in seiner Hand und die Wiederherstellung der fränkischen Herrschaft in ihrem alten Umfang. Wo kirchliche Unternehmungen diesem Ziele dienten, da hat er sie kräftig gefördert: Willibrord bei seiner Tätigkeit unter den Friesen hat das erfahren. Wenn aber kirchliche Persönlichkeiten sich ihm in den Weg stellten, so hat er sie beseitigt, wie Ansbert von Rouen, und wenn kirchliche Vorschriften

---

[1] Ib. S. 91.

[2] Vgl. den Zusatz zu Gest. abb. Fontan. 2 S. 17 der Ausgabe von Löwenfeld.

[3] Fredeg. chron. cont. 5.

[4] M.G. Dipl. I S. 95.

[5] Beda. h. e. V, 11 will wissen, daß Pippin Suidberct Kaiserswerth überließ interpellante Bliththrydae coniuge sua.

[6] Vit. Ansb. 18 f. Anal. Boll. I S. 187 f. Die Vita ist karolingisch, s. Levison N.A. XXV S. 593 u. XXVI S. 571 gegen Vacandard, R.Q.H. 67 S. 600 ff.

[7] Vit. Trudon. 22 A. S. Mab. II S. 1035: Ut erat religiosissimus princeps. Die Biographie ist dem bekannten Bischof Angilram von Metz gewidmet.

ihn hinderten, so hat er sie ignoriert. Einem kriegstüchtigen Bischof die Führung eines Heeres anzuvertrauen, machte ihm kein Bedenken[1]. Im übrigen aber überließ er die kirchlichen Dinge sich selbst. Man muß bezweifeln, ob er das aus Gleichgiltigkeit gegen sie tat; denn daß die Bistümer die Domänen der großen Geschlechter waren, widersprach seinem Interesse, es hemmte die Konsolidierung seiner Macht: aber offenbar fühlte er sich nicht mächtig genug, es zu verhindern. Er ließ es geschehen, daß Bistümer zu weltlichen Herrschaften wurden; sie wurden innerhalb der Familie gleichsam vererbt[2]; um jeden Widerspruch auszuschließen, ließ man wohl den zur Nachfolge Bestimmten schon bei Lebzeiten des Bischofs ordinieren[3]: so kam es, daß in Trier Basin und Liutwin, Oheim und Neffe, nebeneinander als Bischöfe fungierten[4]. Auch die Vereinigung mehrerer Bistümer in einer Hand wurde erstrebt und erreicht; Liutwin scheint mit Trier Rheims und Laon verbunden zu haben[5]. Der Graf Agatheus von Nantes und Rennes

---

[1] Annal. s. Amand. z. J. 712: Quidam episcopus duxit exercitum Francorum in Suavis. Daß die Teilnahme der Bischöfe am Krieg nicht von der Staatsgewalt eingeführt wurde, darin ist Waitz, VG. III S. 21 beizustimmen; aber die Ansicht kann ich nicht für wahrscheinlich halten, daß die Geistlichen selbst in den Krieg zogen, um den Anlaß zur Übertragung ihrer Güter an Weltliche zu beseitigen. Fühlten sie sich als Glieder der Aristokratie, so mußte es ihnen sehr nahe liegen, auch in diesem Punkte mit ihren Standesgenossen zu wetteifern. Pippin hat das gefördert, indem er den ungenannten Bischof an die Spitze des fränkischen Heeres stellte, während König Guntchram in einem ähnlichen Fall der kirchlichen Überzeugung gemäß zwei kriegführende Bischöfe abgesetzt hatte, Greg. Tur. H. Fr. V, 20, vgl. oben S. 157.

[2] Vgl. die Zusammenstellung von Beispielen bei Ribbeck. Die s.g. Divisio des fränk. Kirchenguts S. 92.

[3] Gest. eps. Autisiod. I, 27 M.G. Scr. XIII, 394: (Ainmarus) quasdam res proprietatis sue aecclesiis Dei fideliter distribuit, consilium et ordinationem nactus domni Theodranni, iam tunc ex sua voluntate ordinati pontificis.

[4] In den Urkunden der Irmina (s. oben S. 301 Anm. 2) stehen die Namen der Bischöfe Basin und Leotwin nebeneinander. Auch wenn die Urk. falsch sind, kann man dies Zeugnis verwerten. Denn der Fälscher hätte sie nicht so nennen können, wenn die Sache nicht notorisch gewesen wäre. Rettberg, KG. D. I S. 469, nimmt nach älteren an, Basin habe sich von dem Bischofsstuhle zurückgezogen; aber die Annahme ist überflüssig, da auch an anderen Orten zwei Bischöfe nebeneinander vorkommen; vgl. S. 403 Anm. 4 u. 5, ferner in Noyon Guido cum s. Eunucio, Bisch.-Verz. M.G Scr. XIII S. 383.

[5] Gest. Trevir. M.G. Scr. VIII S. 161.

bemächtigte sich des Bistums in beiden Städten[1]. War ein bischöflicher Sitz von mehreren Bewerbern umstritten, so wurde jahrelang die Besetzung verhindert. Auxerre blieb nach der Ermordung des Bischofs Tetricus durch einen seiner Geistlichen längere Zeit erledigt[2]; endlich riß es Savaric an sich. Er gehörte einer Familie an, die in der Erinnerung der nächsten Geschlechter als gewalttätig, kriegerisch und überaus reich fortlebte[3]. Es gelang ihm, eine beinahe landesherrliche Stellung zu erwerben: die Gaue von Orléans, Nevers, Tonnerre, Avallon und Troyes erkannten seine Herrschaft an. Auf einem Kriegszuge gegen Lyon wurde er i. J. 715 vom Blitz erschlagen[4].

Man sieht, die lokalen Gewalten stützten sich auf den Besitz der Bistümer: daß diese kirchliche Ämter seien, war so gut wie vergessen.

Nicht günstiger gestalteten sich die Verhältnisse unter Karl Martell. Im Kampfe gegen die Neustrier, die Friesen und seine Stiefmutter Plektrud bemächtigte er sich der Stellung, die sein Vater inne gehabt[5]. Er stand damals in der ersten Manneskraft: bewundernd hingen seine Anhänger an dem schönen, trefflichen und tüchtigen Fürsten[6]. Er war eine jener kraftvollen Persönlichkeiten, wie sie eiserne Zeiten hervorbringen, keinem Kampfe ausweichend, aber bedacht und befähigt, im Streite dauerndes zu schaffen, ein Mann, der wohl zu besiegen, aber nicht zu überwinden war. Darin war er seinem Vater ähnlich, daß er sich ganz als Mann der Politik fühlte und das Kirchliche nur aus diesem Gesichtspunkte betrachtete: um seiner politischen Zwecke willen förderte er die Niederlassung Pirmins auf der Reichenau[7] und unterstützte er die Mission unter den Friesen und Sachsen. Darin unterschied er sich von Pippin, daß er weit häufiger und weit tiefer in die kirchlichen Verhältnisse eingriff als jener. Das entsprach der schroffen Rücksichtslosigkeit seines Auftretens, der heftigen

---

[1] Vit. Hermenlandi 28 A. S. Mab. III, 1 S. 376.

[2] Vit. Tetr. 3 S. 92.

[3] Vit. Euchar. 7 A. S. Mab. III, 1 S. 557.

[4] Gest. episc. Autis. 1, 26 M.G. Scr. XIII S. 394. Die Annahme Ribbecks a. a. O. S. 91, daß Savaric von Auxerre und Savaric von Orléans identisch seien, hat sehr viel Wahrscheinlichkeit.

[5] Fredeg. chron. cont. 8 ff. Hist. Franc. 51 ff. Vgl. über Karl Martell: Breysig, Jahrbb. des fränk. Reiches 714—741. Waitz, VG. III (2. Aufl.) S. 9 ff. Nitzsch, Gesch. d. D. V. I S. 179 f. v. Ranke, WG. V S. 273 ff. Mühlbacher, D.G. S. 34 ff.

[6] Hist. Franc. 48: Vir elegans, egregius atque utilis.

[7] Vgl. oben S. 347 u. 348.

Energie seines Handelns, die man auch sonst bemerkt. Der eigentliche Grund liegt jedoch tiefer. Der Freund und Geschichtschreiber Karls des Großen hat die Bedeutung Karl Martells treffend in dem Satze ausgesprochen, er habe die Tyrannen unterdrückt, welche im ganzen Frankenreich sich die Herrschaft anmaßten[1]. Er trat der Monarchie einen Schritt näher als sein Vater, indem er den Kampf mit den lokalen Gewalten unternahm, den jener vermieden hatte. Das führte aber unmittelbar zum Gegensatz zwischen ihm und einem großen Teile des Episkopats. Schonungslos entfernte er alle Bischöfe, die ihm schadeten oder seinen Gegnern nützten. Nach dem Siege bei Vincy mußte Rigobert von Rheims aus seinem Bistum weichen. Karl nahm keine Rücksicht darauf, daß Rigobert ihn einst aus der Taufe gehoben, hatte er sich doch geweigert, ihm die Tore seiner Stadt zu öffnen, ehe er wußte, welchen Ausgang Karls Streit mit dem neustrischen Major-Domus Raganfrid nehme[2]. Dasselbe Schicksal wie Rigobert hatte im Jahre 719 Abt Wando von S. Wandrille; ihn hatte Raganfrid an der Stelle eines Anhängers Karls, des Abts Benignus, an die Spitze der reichen Abtei gestellt: auf Raganfrids Seite hatte er am Kampfe teilgenommen; nun verwies ihn Karl in ein austrasisches Kloster, S. Servatius in Mastricht[3]. Dem Bischofe Ainmar von Auxerre, Savarics Nachfolger, nützte es nichts, daß er in manchem Kampfe gute Dienste geleistet hatte; sobald Karl seiner Treue nicht sicher war, ließ er ihn gefangen setzen. Er fand bei einem Fluchtversuch ein klägliches Ende[4]. Um dieselbe Zeit wurde Eucharius von Orléans, Savarics Neffe, verbannt: zuerst nach Köln, dann nach dem Gaue Hasbania: mit ihm wurde das ganze Geschlecht gestürzt; denn den verbannten Bischof mußten seine Verwandten begleiten; alle Güter, welche Savaric zusammengebracht hatte, wurden der Familie entrissen[5].

Niemand wird Karl diese Maßregeln zum Vorwurfe machen; wenn die Bischöfe in den Kampf eintraten, so mußten sie die

---

[1] Einhard, vit. Karol. 2.

[2] Flodoard. Hist. Rem. eccl. II, 12 M.G. Scr. XIII S. 460. Über die Schlacht bei Vincy (21. März 717) Breysig, Jahrbb. S. 25.

[3] Gest. abb. Fontan. 3 S. 20.

[4] Gest. episc. Autisiod. I, 27 M.G. Scr. XIII S. 394. Ainmar war durch seine Macht gefährlich: In tantum eius potestas seculariter excrevit, ut usque ad ducatum pene totius Burgundie perveniret.

[5] V. Euchar. 7 f. A. S. Mab. III, 1 S. 557. Eucharius wurde bekanntlich dadurch gerächt, daß man ihn in einem Gesichte Karls Seele im höllischen Feuer erblicken ließ. Epist. syn. Caris. (858) ad Ludov. c. 7; vgl. Flodoard. H. R. e. II, 12 S. 460.

Folgen der Niederlage über sich ergehen lassen wie jeder Besiegte. Die Kirche litt jedenfalls keinen Schaden, wenn diese Männer entfernt wurden. Dagegen mußte es die schlimmsten Folgen haben, daß Karl Bistümer und Abteien mit politischen Freunden ohne jede Rücksicht auf ihre Würdigkeit besetzte, zuverlässigen Anhängern wohl auch mehrere Bistümer zugleich erteilte. Seinen Neffen Hugo, einen Sohn seines Stiefbruders Drogo, erhob er auf den Erzstuhl von Rouen, den unter Pippin Drogo innegehabt hatte; er erhielt außerdem die beiden Bistümer Paris und Bayeux und die reichen Abteien S. Wandrille und Jumièges[1]. Er war wenigstens ein tüchtiger Mann, dessen Verwaltung auch diejenigen rühmten, welche das Unkanonische einer solchen Häufung von Pfründen in einer Hand tadelten. Aber Karls Wahl traf auch andere Männer; das zeigt sehr anschaulich die Leidensgeschichte von S. Wandrille unter seiner Regierung. Nach Hugos Tod[2] kam die Abtei an den Bischof Lando von Rheims; als er nach wenigen Jahren starb[3], wurde sie dem Abte Teutsind von S. Martin in Tours übertragen. Nur vier Jahre lang stand er an der Spitze; aber diese kurze Zeit genügte, um den dritten Teil der Klostergüter zu verschleudern; er gab sie seinen Verwandten oder den Leuten des Königs[4]. Die Entrüstung der Mönche von S. Wandrille hinderte ihn nicht: unter den ihm gleichgesinnten Mönchen in der alten Stiftung des heiligen Martin spottete er ihrer und ihres strengen Priors Ermchar. Sein Nachfolger wurde Wido, ein Verwandter Karls, der zugleich Abt von S. Vast in Arras war: in der Kutte sah man ihn nie, er trug das ritterliche Sagum; nie ging er aus ohne sein kurzes Schwert, wenige konnten es ihm in der Kunst des Bogenschießens zuvortun; seine Freude war die Jagd: der Klosterhof widerhallte von dem Gebell der Meute. Schon nach einem Jahr ließ ihn Karl enthaupten: man gab ihm Teilnahme an einer Verschwörung gegen den Major-Domus schuld. Nun verband Karl das Kloster wieder mit dem Bistume Rouen. Der damalige Bischof Ragenfrid gehörte ebenfalls zu den weltlichen Klerikern; mit Karl stand er längst in Verbindung: er war der Pate Pippins, des späteren Königs; aber die Mönche von S. Wandrille erzählten sich, er habe so wenig als

[1] Gest. abb. Fontan. 8 S. 26.

[2] Hugo war Abt von 723—730.

[3] I. J. 734, Gest. abb. Font. 9; aus dem Jahre ergibt sich, daß Lando neben Milo Bischof von Rheims war.

[4] Unter anderen erhielt der Graf Rotharius 28 Villae als Prekarie gegen einen jährlichen Zins von 60 solidi. Gest. abb. Font. 10. Man sieht, daß die Leistung in keinem Verhältnis zum Wert des verliehenen Gutes stand.

Wido, oder als Grimo, sein Vorgänger in Rouen, lesen können. Seine Verwaltung war ähnlich wie die Teutsinds: die Mönche hungerten, die Einkünfte des Klosters verwandte Ragenfrid für sich. So lange Karl Martell lebte, war an eine Änderung nicht zu denken; kaum war er tot, so erhoben die Mönche Beschwerde bei Pippin: er fand ihre Klagen so begründet, daß er Ragenfrid die Abtei entzog; er gab sie auf den Wunsch der Brüder dem von seinem Vater abgesetzten Wando. Seitdem kehrte Ordnung in die Verhältnisse zurück. Das gleiche Schicksal wie S. Wandrille hatte das reiche Kloster S. Denis. Unter Pippin klagte Abt Fulrad auf Restitution einer großen Anzahl von Gütern in verschiedenen Gauen, welche nicht ohne Schuld der Äbte dem Kloster entfremdet worden seien[1]. Was diesen hochangesehenen Klöstern widerfuhr, begegnete ohne Zweifel so ziemlich allen Stiftungen des fränkischen Reiches Lediglich ihrer politischen Stellung verdankten Männer wie Peppo von Verdun[2] und Milo von Trier ihre Ämter. Milo war der Sohn jenes Liutwin[3], der zugleich mit seinem Oheim Basin das Trierer Bistum regiert hatte. Er erhielt es wahrscheinlich nach dem Siege Karls bei Amblève[4]; als es zum Kampfe gegen Ragenfrid kam, begleitete er Karl und bekam nach dem Siege zur Belohnung das Bistum Rheims neben dem von Trier[5]. Der Besitz der Kirche wurde verschleudert; in Rheims kam es so weit, daß die Kirchen nicht einmal mehr ihren Klerus unterhalten konnten[6]. Die kirchliche Disziplin, ja der kirchliche Zusammenhang löste sich

---

[1] Charta Pippini bei Pard. II S. 418 ff.: Quod rebus ipsius s. Dionysii . . a pravis seu malis hominibus per iniqua cupiditate seu malo ingenio vel tepiditate abbatum vel neglecto iudicum de ipsa sancta casa abstractas vel dismanatas fuerunt.

[2] Bertar. Gest. ep. Vird. 10 M.G. Scr. IV, 43.

[3] Rettberg, KG. D. I S. 40, sagt, er solle der Sohn Liutwins gewesen sein. Die Sache ist aber zweifellos; in einer Urkunde Karls d. Gr. (Sickel Nr. 97) heißt Leodonius ep. „genitor Miloni et Vuidoni" und Milo successor ipsius Leodoni ep.

[4] Hist. Franc. 52.

[5] Flodoard. H. R. e. II, 12. Später erfolgte eine Verständigung zwischen Rigobert und Milo: der erstere kehrte zurück, wurde an gewissen geistlichen Funktionen nicht gehindert; im Besitz der Güter blieb dagegen Milo. Ribbecks Fassung der Verhältnisse, a. a. O. S. 38, widerspricht den Worten Flodoards, nach welchen Milo allerdings als Bischof von Rheims fungierte.

[6] Hincm. vit. Remig. praef. M.G. Scr. rer. Mer. III S. 251: Illi pauci qui erant residui clerici negotio victum querebant et denarios quos mercimonio conquirebant, in cartis et librorum foliis interdum ligabant.

auf[1]. Auch Milo war ein Freund des Weidwerks: er kam bei einer Eberjagd ums Leben[2]. Ein Mann ähnlicher Art war der Bischof Gerold von Mainz, der wahrscheinlich zugleich das Wormser Bistum inne hatte: er begleitete Karl auf einem Zug gegen die Sachsen: an der Spitze seiner Dienstleute ist er im Kampfe gefallen. Karl gab das Bistum seinem Sohne Gewilip, der sich am Hofe aufhielt; man wußte an ihm nur seine Jagdlust zu tadeln: daß er aber an ungeistlicher Gesinnung seinem Vater nichts nachgab, bewies sein späteres Leben[3].

---

[1] Zachar. ep. ad Bonif. bei Dümler S. 371. Hincmar ep. 30, 20 Mign. 126 S. 200.

[2] Gest. Trevir 25 M.G. Scr. VIII S. 162.

[3] Passio Bonif. ed. Jaffé S. 471 f. Othloh, vit. Bonif. S. 495. Rettberg I S. 573 und dann Hahn, Jahrbb. S. 202, haben darauf aufmerksam gemacht, daß Othloh und der Mainzer Presbyter als Quelle ihrer Nachrichten über Gerold und seinen Sohn ein lateinisches Gedicht benützten. Dadurch wird die Glaubwürdigkeit ihrer Berichte zweifelhaft. Da jedoch Gerold und Gewilip durch die Mainzer Kataloge als Bischöfe dieser Stadt gesichert sind, und das, was von ihnen erzählt wird, an sich nicht unwahrscheinlich ist, so sehe ich keinen Grund, die Nachrichten zu verwerfen. Was wir durch Bonifatius über Gewilip wissen, widerspricht nicht. Zacharias nennt ihn ep. 60 S. 325 als vor kurzem abgesetzt. Eine zweite Äußerung in demselben Briefe über einen falsus episcopus S. 324 wird auch auf ihn zu beziehen sein; daß er S. 325 als alius seductor bezeichnet wird, schließt das nicht aus, weil alius im Gegensatz zu den unmittelbar vorhergenannten Aldebert und Clemens gemeint ist, und daß Zacharias an zwei Stellen desselben Briefes von Gewilip redet, erklärt sich daraus, daß er mehrere Briefe des Bonifatius der Reihe nach beantwortet; für die ungeschickte Art, von derselben Sache zweimal zu sprechen und sie erst beim zweitenmal zu nennen, bietet derselbe Brief ein Beispiel in den Außerungen über Köln, S. 323 und 325. Daß dort Gewilip bezeichnet wird als adulterati clerici et homicidae filius, und selbst als homicida, daß Bonifatius über sein Verhalten horribilia berichtet hatte, das alles paßt zu dem Bilde Gewilips, das der unbekannte Dichter entwarf, das also im ganzen für zutreffend gehalten werden muß. Nur in einem Punkte scheint die Tradition entschieden irrig: aber auch hier scheint das Gedicht das Richtige gehabt zu haben: Gerold kann nicht erst unter Karlmann gefallen sein, vgl. Hahn, Jahrbb. S. 204 f. Das Gedicht scheint ihn aber auch nicht genannt zu haben; die passio Bonif. liest temporibus venerandi Karoli qui senior dicitur, das ist Karl Martell; sie verwechselt ihn mit Karlmann, wie Othloh diesen einfach substituiert: aber man hat keinen Grund, diese Verwechselung schon dem Gedicht zuzuschreiben: unter Karl Martell wird Gerold gefallen sein und sein Sohn das Bistum Mainz erhalten haben. Daß auch die Tat Gewilips unter Karl Martell fällt, halte ich nicht für wahrscheinlich: denn es ließe sich dann kein Grund absehen, warum Bonifatius nicht schon 742

So waren die Männer, welchen Karl die Bistümer übertrug. Kein Wunder, daß die kirchlichen Verhältnisse in völlige Auflösung gerieten. Die Synoden hörten auf, der Metropolitanverband fiel dahin; die Bistümer wurden zum Teil nicht mehr besetzt[1], die Güter kamen an Laien und die Bestellung eines ordinierten Bischofs unterblieb. Auf seinem wichtigen Missionsposten in Utrecht fand Willibrord keinen Nachfolger: ein noch von ihm geweihter Chorbischof versah das bischöfliche Amt, bis Karlmann Bonifatius aufforderte, einen Nachfolger Willibrords zu weihen[2]; auch die Bistümer Le Mans[3], Verdun und Metz waren längere Zeit erledigt[4]. Im Burgundischen wird dasselbe von den Kirchen von Vienne und Lyon berichtet[5].

Nicht Feindseligkeit gegen die Kirche als solche bestimmte Karl so zu handeln[6]: es war vielmehr der Zwang seiner Lage. Er bedurfte einer zahlreichen, sich eng um ihn scharenden Partei, um die Herrschaft festzuhalten. Er konnte aber seine Anhänger nur dadurch an sich fesseln, daß er ihre Macht und ihren Besitz mehrte. Das Krongut war erschöpft; deshalb sah er sich genötigt, die Güter der Kirche anzugreifen. So kam er zu dem, was man wenig zutreffend als Säkularisation bezeichnet hat[7]. Er tat dabei

---

oder 743 gegen ihn vorging: nur wenn die Tat bei den Sachsenkämpfen des Jahres 743 geschah, erklärt sich, daß Bonifatius sie auf der Synode von 745 richtete: 744 fand keine Synode statt. Hahns Gründe dagegen, daß die Tat unter Karlmann stattfand (S. 205), scheinen mir nicht durchschlagend: die Notwendigkeit, daß einer oder mehrere Bischöfe das Heer begleiteten, war anerkannt; daß Gewilip mit Karl zog, um am Kampfe sich zu beteiligen, ist nirgends gesagt; er zog als Bischof mit, spähte aber insgeheim nach Gelegenheit, seinen Vater zu rächen. Durch die Tat setzte er sich nun allerdings in Gegensatz zu Karlmann: aber Karlmann wußte seine Stellung zu wahren, ohne seine Zustimmung war ja an die Absetzung eines Bischofs nicht zu denken.

[1] Hincm. Vit. Romig. praef. S. 251: Ut episcopis in paucis locis residuis, episcopia laicis donata et per eos divisa rebus extiterint; beinahe wörtlich ebenso ep. 30, 20 Migne 126 S. 200 s. u. S. 415 Anm. 2.

[2] Bonifat. ep. 109 S. 395.

[3] Gest. ep. Cenom. 16 (Mabill. Vet. Anal. S. 285).

[4] Bertar. Gest. episc. Virdun. M.G. Scr. IV S. 43. Über Metz s. Ribbeck, Die s.g. Divisio des fränk. Kirchenguts, S. 89.

[5] Adon. chron. z. J. 737 M.G. Scr. II S. 319: Vastata et dissipata Viennensis et Lugdunensis provincia aliquot annis sine episcopis utraque ecclesia fuit, laicis sacrilege et barbare res sacras ecclesiarum obtinentibus.

[6] Vgl. Waitz, VG. III S. 22.

[7] Seit Roths Werke über das Beneficialwesen 1850 und s. Abhandlung, Die Säkular. des Kirchenguts unter den Carolingern, im Münchener hist.

nicht etwas völlig Unerhörtes. Denn so sehr die Kirche jeden Eingriff in das Kirchengut als fluchwürdigen Frevel verpönte, so wenig war längst das Kirchengut unangetastet geblieben. Auch war es keineswegs nur durch offene Gewalttaten gemindert worden; vielmehr hielten die merowingischen Fürsten sich für berechtigt, in der Weise über Kirchengut zu verfügen, daß sie die Kirchen veranlaßten, bestimmte Personen damit auszustatten [1]. Demgemäß han-

Jahrb. 1865 ist die Einziehung des fränkischen Kirchenguts im 8. Jahrhundert ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung. Behauptete Roth die Vornahme einer Säkularisation durch Karlmann und Pippin, die unter Zustimmung der Großen, also in gesetzmäßiger Form vorgenommen worden sei, so lehnte Waitz die Vornahme einer Säkularisation in diesem Sinn ab und behauptete, daß hauptsächlich unter Karl Martell die Entfremdung von Kirchengut vorgekommen sei, während seine Söhne vielmehr Maßregeln zu einer teilweisen Restitution trafen. Das gleiche Resultat ergaben die Untersuchungen von Breysig, Jahrbb. S. 121 ff., Hahn, Jahrbb. S. 178 ff., Oelsner, Jahrbb. S. 1 ff., während Kaufmann, Hildebrands Jahrbb. XXII S. 73 ff., sich in Bezug auf die Beurteilung des Verfahrens der Söhne Roth wieder näherte. Dagegen schloß sich Ribbeck, Die s.g. Divisio des fränk. Kirchenguts, 1883, im wesentlichen an Waitz an, betonte aber, daß die Entfremdung von Kirchengut mit dem Tode Karl Martells nicht ihr Ende erreicht habe, und daß die Maßregeln der Söhne keineswegs nur als Restitution betrachtet werden dürfen. Vgl. Brunner, RG. II S. 242 ff., ders. in den Berliner S.B. 1885 S. 1173 ff.; Stutz, Benefizialw. I S. 182.

[1] Die Sachlage ergibt sich aus folgenden Synodalbeschlüssen: Conc Arvern. I a. 535 can. 5: Qui reicolum ecclesiae petunt a regibus . . inrita habeantur, quae obtinent; Aurel. IV a. 541 c. 25: Si quis clericus aut lahicus sub potentum nomine adque patrocinio res ad ius ecclesiae pertinentes contemptu pontifice petire seu possidere praesumpserit, etc. Paris. III a. 556—558: Competitoribus etiam huiusmodi frenus districtionis imponimus, qui facultates ecclesiae sub specie largitatis regiae improba subreptione pervaserint, etc. Hiernach kam es 1. vor, daß Kirchengut von den Fürsten erbeten und von ihnen gewährt wurde, 2., die Begünstigten nahmen jedoch das betr. Gut nicht gewaltsam in Besitz, sondern traten den Kirchen als competitores gegenüber: sie machten einen Rechtsanspruch geltend, den die Kirche anerkennen sollte und den die einzelnen Kirchen tatsächlich anerkannten; 3., die Hierarchie bestritt nicht das Recht der Könige, sie sah das Unrecht vielmehr in dem contemptus pontificum auf Seite der Beliehenen. Diese Züge zusammengenommen ergeben die Vorstellung des Rechtsaktes, für den man später die Formel precariae verbo regis benützt hat. Man vgl. über precaria Seliger in den Abh. der Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften Bd. XXII S. 10 ff. Im Gegensatz zu der hier dargelegten Ansicht lehnt Bondroit, Rev. d'hist. eccl. I S. 41 ff. die Annahme ab, daß die Merowinger aient concédé ou fait concéder à leurs favoris des précaires sur les biens de l'église; selbst die Annahme, daß Karl Martell Precarien

delte bereits Chlodowech: schon durch ihn kamen Kirchengüter an Laien [1]; das wiederholte sich, wie die Konzilienbeschlüsse zeigen, unter den späteren Königen. Als die Macht der Könige an die Hausmaier kam, versorgten diese ihre Anhänger aus dem Kirchengut. Von Ebroin und Grimoald sind solche Handlungen überliefert. Aber auch dies war nicht neu; durch die Großen erzwungene Landleihen kannte schon das sechste Jahrhundert [2]. Das kirchliche Besitzrecht sollte dadurch nicht aufgehoben werden: man dachte an Überlassung zum Nießbrauch [3]; aber die Bischöfe hatten nicht ganz unrecht, wenn sie urteilten, sie seien dann nicht mehr Inhaber der geschenkten Güter, sondern nur noch Hüter der Schenkungsurkunden [4].

---

ausstellte, hält er für unbeweisbar. Ich glaube nicht, daß seine Ansicht den angeführten Stellen gerecht wird; man kann höchstens bezweifeln, ob die Formel precariae verbo regis vor dem achten Jahrhundert vorhanden war, daß die Sache vorhanden war, liegt, wie mich dünkt, in den Stellen. War sie vorhanden, dann muß man fragen, wie sie zustande kam. Und hier scheint mir trotz Bondroits Einsprache die Vermutung begründet, daß die von den Königen in Anspruch genommene Befugnis aus der Fügsamkeit der Bischöfe in Einzelfällen erwachsen ist. So betrachtet es die Pariser Synode S. 142, 30, und das entsprach der Haltung des Episkopats überhaupt. B.'s Satz, die Bischöfe hätten widersprochen, ist wenig einleuchtend, wenn man sich erinnert, wie bereit selbst ein Mann wie Remigius war, einem Wunsche des Königs entsprechend über das kanonische Recht hinwegzusehen, Ep. Austr. 3 S. 114, vgl. oben S. 148. Hier aber handelte es sich um keinen Verstoß gegen das kanonische Recht, sondern um Gewährung eines durch den König autorisierten Bittgesuchs. Das war im Einzelfall unbedenklich, wurde aber verderblich, wenn die Einzelfälle sich häuften, und die Gewohnheit forderte, daß der Bischof oder Abt dem Wort des Königs genügte.

[1] Conc. Paris. III a. 556—558 can. 1: Accedit, ut temporibus discordiae supra promissionem bonae memoriae domni Clodovei regis res ecclesiarum aliqui competissent, ipsasque res in fata conlapsi propriis haeredibus reliquissent.

[2] Vgl. über Ebroin und Grimoald die Urkunde Pippins B.M. 74; über die frühere Zeit den 25. Kan. der 4. Synode von Orléans, o. S. 413 Anm. 1.

[3] Wenn die 3. Pariser Synode die Worte gebraucht improba subreptione pervaserint, so kann sie dabei nicht an unverhüllte Beraubung der Kirche denken: eine subreptio war nur gegeben, wenn die Kirche zwar tatsächlich beraubt wurde, aber der Schein, daß dies nicht geschehe, gewahrt blieb. Das war der Fall bei den s.g. precariae verbo regis. Bei Bondroits abweichender Erklärung kommen die Worte sub specie largitatis regiae nicht zu ihrem Rechte.

[4] Conc. Paris. III can. 1: Iniquum esse censemus, ut potius custodes

Karl Martell machte also nur Gebrauch von einem bisher schon geübten Recht, wenn er über Kirchengüter verfügte; aber was bisher in einzelnen Fällen geschehen und deshalb erträglich war, wurde von ihm in einem Umfang vorgenommen, der den Bestand der Kirche schädigte; zugleich wurden, wie es scheint, die rechtlichen Formen außer acht gelassen, welche den Anspruch der Kirche für die Zukunft sicherten.

Daß kaum eine Kirche des fränkischen Reichs von Verlusten verschont war, zeigt die Art, wie die Späteren die Sache berichten: denn hier erscheint das, was sich aus vielen Einzelhandlungen zusammensetzte, wie eine allgemein angeordnete Maßregel[1].

Vergegenwärtigt man sich diese Zustände, so erscheint die Schilderung, welche Bonifatius im Jahre nach Karl Martells Tod von der Lage der fränkischen Kirche macht[2], nicht übertrieben: die Frömmigkeit sei schon lange, seit sechzig oder siebzig Jahren in Verfall geraten; es sei mehr als achtzig Jahre her, seitdem keine Synode mehr stattgefunden habe, seitdem die Macht der Erzbischöfe in Wegfall gekommen sei, und seitdem man die kirchlichen Zustände nicht mehr den kirchlichen Gesetzen gemäß reformiert habe. Gegenwärtig seien die bischöflichen Sitze zum großen Teil in den Händen von Laien oder von Klerikern, die sie wie weltliche Güter inne hätten[3]. Das Verderben gehe durch alle klerikalen Grade hindurch: man finde Diakonen, die zugleich vier, fünf und mehr Konkubinen hätten; das hindere aber nicht, daß sie die Priesterweihe erhielten und schließlich Bischöfe würden. Andere seien von diesem Vorwurfe frei, aber dem Trunke und der

---

cartarum, per quas aliquid ecclesiis a fidelibus personis legitur derelictum, quam defensores rerum creditarum, ut praeceptum est, iudicemur.

[1] Hincm. ep. 1, 7 Mign. 126 S. 15: Qui primus inter omnes Francorum reges ac principes res ecclesiarum ab eis separavit atque divisit. Gest. episc. Autis. 32. M.G. Scr. XIII S. 395: Eius tempore res ecclesiasticae ab episcoporum potestate per eundum principem abstractae in dominatum saecularium cesserunt. Hist. Franc. Senon. M.G. Scr. IX S. 364: Hic res ecclesiarum . . laicis tradidit. Andere Stellen bei Waitz, VG. III S. 16.

[2] Epist. 50 S. 298. Hincmar von Rheims trägt die Farben weit dicker auf: ep. 30, 20: In Germanicis et Belgicis ac Gallicanis provinciis omnis religio christianitatis pene fuit abolita, ita ut episcopis in paucis locis residuis episcopia laicis donata et rebus divisa fuerint . . . et multi iam maxime in orientalibus regionibus idola adorarent et sine baptismo manerent.

[3] Die Worte lauten: Modo maxima ex parte per civitates episcopales sedes traditae sunt laicis cupidis ad possidendem vel adulteratis clericis, scortatoribus et publicanis, seculariter ad perfruendum.

Jagd ergeben vernachlässigten sie ihr Amt; dagegen zögen sie bewaffnet mit dem Heere und trügen kein Bedenken selbst mitzukämpfen.

So notwendig die Organisation der Kirche bei den Stämmen diesseits des Rheins war, so notwendig war die Reform der Kirche im jenseitigen Frankenreich. Beide Aufgaben unternahm und löste Bonifatius in Gemeinschaft mit Rom.

---

# Drittes Buch.

# Die Tätigkeit der angelsächsischen Missionare in Deutschland und das Verhältnis zu Rom.

---

Man kann die Geschichte der fränkischen Kirche bis zum Beginne des achten Jahrhunderts verfolgen, ohne daß man veranlaßt wäre, nach ihrem Verhältnis zu Rom zu fragen. Sie entwickelte sich selbständig, gewissermaßen national. Rom hat kein Verdienst und keine Schuld an dem, was im fränkischen Reich in kirchlicher Hinsicht geschah. Die Franken wurden Christen, aber Rom verdankten sie das nicht; sie trugen das Christentum zu den deutschen Stämmen diesseits des Rheins, aber nirgends begegneten sie römischen Sendlingen. Die religiöse Anschauung wie die kirchliche Verfassung gestaltete sich im fränkischen Reich ohne jede Einwirkung von außen. Nicht als Glied einer Universalkirche, sondern als Landeskirche konstituierte sich die fränkische Kirche: der König war für sie wichtiger als der Papst.

Gleichwohl fehlte es nicht ganz an Beziehungen zu Rom; aber gerade sie beweisen, daß der Papst keine Kirchengewalt irgend welcher Art im fränkischen Reiche besaß.

So lange Chlodowech lebte, ist von einem Verkehr mit Rom nicht die Rede. Er trieb ausschließlich fränkische Politik. Wie hätte er geneigt sein sollen, das Eingreifen des Papstes in die fränkischen Verhältnisse zu veranlassen oder selbst sich in die Beziehungen des Papstes zu Goten und Griechen zu mengen? Ein fränkisches Interesse kam dabei nicht in Frage, für das fränkische Reich war hier nichts zu gewinnen oder zu verlieren [1].

---

[1] Ich lasse die unechten Briefe des Anastasius II. an Chlodowech, J.W. 745, s. o. S. 118 Anm. 1 und des Hormisda an Remigius (ib. 866, seltsamerweise von Weyl, S. 13, als echt benützt) außer Betracht; das Schreiben des Anastasius an die gallischen Bischöfe vom 23. August 498, J.W. 751, in welchem dieselben zur Bekämpfung der traducianischen Theorie über die Entstehung der Seele aufgefordert werden, bildet keine Gegeninstanz; denn schwerlich ist diese Theorie im fränkischen Gallien damals vertreten

Die Ausdehnung der fränkischen Herrschaft über das südöstliche Gallien führte zu einer Änderung. Im Jahre 534 erlag das Burgunderreich dem Angriff der fränkischen Könige und kurz darauf, im Jahre 536 trat König Theodad den größten Teil des gotischen Besitzes in Südgallien an die Frankenkönige Childebert I., Chlothachar I. und Theudebert I. ab[1].

Die katholische Kirche im gotischen wie im burgundischen Reiche stand in der innigsten Verbindung mit Rom. Besonders Cäsarius von Arles hatte dieselbe gepflegt. Es war eine der letzten Handlungen des Papstes Symmachus, daß er den verdienten Bischof zum päpstlichen Vikar ernannte[2]. Hormisda, Felix IV., Bonifatius II., Johannes II., Agapet setzten diesen Verkehr fort: sie teilten den Bischöfen Erfolge, welche Rom erzielt hatte, mit[3], sie gewährten Privilegien[4], sie nahmen Appellationen an, erließen Anordnungen in Bezug auf die Disziplin[5], wie auf die Lehre[6] und auf die Verwaltung der Bistümer[7]: mit einem Worte, sie übten alle Rechte aus, welche der römische Stuhl in Anspruch nahm.

Es fragte sich, wie sich die Verhältnisse gestalten würden, nachdem die Kirchen im südöstlichen Gallien Teile der fränkischen Landeskirche geworden waren.

Weder Rom noch die Bischöfe konnten geneigt sein, auf ihre bisherige Verbindung zu verzichten. Bei der Macht der fränkischen Könige in kirchlichen Dingen war dann aber die unmittelbare Folge, daß Beziehungen zwischen ihnen und Rom entstanden. In der

---

worden; sie wird in Zusammenhang mit der Lehre des Faustus von Reji stehen, daß die Seelen körperlich seien.

[1] Procop. de bell. Goth. I, 13 S. 72 f.

[2] Schreiben vom 11. Juni 514, J.W. 769.

[3] Hormisda an Cäsarius von Arles und Avitus von Vienne 11. Sept. 15 über die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft mit den dardanischen und illyrischen Bischöfen, J.W. 777 f. vgl. 784.

[4] Privilegium des Hormisda für das Nonnenkloster des Cäsarius, J.W. Nr. 864.

[5] Felix IV. an Cäsarius 3. Febr. 528, J.W. 874. Johann II. bestimmte 7. April 534, daß der Bischof Contumeliosus von Reji entsetzt und zur Einschließung in ein Kloster verurteilt werde, Schreiben an Cäsarius, die gallischen Bischöfe und den Klerus von Reji, J.W. 886 ff. Contumeliosus appellierte und Papst Agapet ließ daraufhin durch seinen Legaten die Sache entscheiden, J.W. 890.

[6] Bonifatius II. bestätigte die Beschlüsse von Orange, J.W. 881.

[7] Johann II. verfügte, 6. April 534, in einem Schreiben an die Gemeinde von Reji, daß nach Absetzung des Contumeliosus Cäsarius einstweilen das Bistum Reji verwalte, J.W. 888; vgl. die allgemeine Verordnung J.W. 891.

Tat hört man im Frühjahr 538 zum erstenmal von Verhandlungen zwischen beiden Seiten: damals ließ Theudebert I. durch seinen Gesandten Moderich dem Papst eine Frage vorlegen, welche die kirchliche Disziplin betraf, nämlich, ob die Ehe mit der Schwägerin berechtigt sei. Papst Vigilius war höchlich befriedigt über den Schritt des Königs; er erblickte in der Sendung Moderichs den Beweis frommen Eifers und löblicher Devotion. Wenn er aber dem König eine allgemeine und deshalb nichtssagende Antwort erteilte und zugleich Cäsarius von Arles den Auftrag gab, die Sache zu entscheiden und weiter zu verfolgen[1], so ist klar, daß er an den bisherigen Zuständen nichts geändert haben wollte; er ging von der Voraussetzung aus, daß die rechtliche Stellung, die Cäsarius als päpstlicher Vikar einnahm, im fränkischen Reich dieselbe sei wie im gotischen. Theudebert sollte genötigt werden, mit ihm als Stellvertreter des Papstes zu verkehren und ihn dadurch in seiner Stellung anzuerkennen.

Theudebert erhob keinen Widerspruch. Allein die tatsächliche Anerkennung des päpstlichen Vikariats hatte weniger Wert, als man in Rom annahm. Sie schloß keinen Verzicht auf die Grundsätze in sich, nach welchen bisher im fränkischen Reich die kirchlichen Dinge behandelt worden waren. Zwischen ihnen und zwischen den Ansprüchen Roms aber bestand ein unlösbarer Zwiespalt. Hielten die Herrscher an ihnen fest, so konnten der Papst und sein Vikar die Befugnisse fernerhin nicht üben, die sie unter gotischer Herrschaft besessen hatten. Dazu führte denn auch wirklich die weitere Entwickelung. Der Name des Vikariats blieb, die Sache veränderte sich.

Das machte sich sofort bemerklich. In denselben Tagen, an denen die päpstlichen Schreiben in das fränkische Reich erlassen wurden, fand die dritte Synode von Orléans statt[2]: der päpstliche Vikar war auf ihr nicht anwesend; den Vorsitz führte vielmehr der Metropolit von Lyon. Wenn die Synode die Ehe mit der

---

[1] J.W. 905 f. Dem König antwortete Vigilius, daß ein solches Verbrechen non parva cordis afflictione valeat expiari. Der Auftrag an Cäsarius lautet: Caritas tua totius facti qualitatem ac penitentis ipsius conpunctione perpensa praedictum gloriosum regem filium nostrum et de temporis observatione non omittat instruere et, ne ulterius tale aliquid praesumatur, instanter exposcat, illud quam maxime praecavendo, ut nec ipse, qui hoc noscitur admisisse, ad eosdem vomitus revertatur, sed divisis etiam habitationibus commanentes ab omni suspicione commissi facinoris reddantur immunes.

[2] 7. Mai 538; der Brief an Cäsarius ist vom 6. Mai 538.

Schwägerin von neuem verbot[1], so kann man darin also nicht eine Wirkung des päpstlichen Schreibens erblicken; vielmehr bekundete der fränkische Episkopat unabhängig von Rom die gleiche Rechtsanschauung wie der Papst. Aber der Synodalbeschluß war ebenso erfolglos wie die päpstliche Erklärung; denn die von der Kirche verfemte Verbindung blieb staatlich gestattet; erst im Jahre 595 ist sie verboten worden[2].

Cäsarius starb am 27. August 542; sein Nachfolger Auxanius meldete seine Erhebung nach Rom und bat um die Erteilung des Palliums. Vigilius handelte, als ob die früheren Verhältnisse unverändert fortbestünden: er erklärte, die Bitte des Erzbischofs nicht eher erfüllen zu können, als er von Kaiser Justinian dazu ermächtigt sei. Doch das war ein Standpunkt, den er nicht behaupten konnte; schon am 22. Mai 545 bewog ihn eine Aufforderung Childeberts, Auxanius zu seinem Vikar zu ernennen und ihm das Pallium zu gewähren[3]. Dabei sprach er die Befugnisse und Pflichten des Vikars in volltönenden Worten aus, indem er zugleich die Bischöfe im Reiche Childeberts zum Gehorsam gegen den päpstlichen Stellvertreter ermahnte und sie verpflichtete, auf den von ihm berufenen Synoden zu erscheinen. In derselben Weise wurde nach dem frühzeitigen Tode des Auxanius Aurelian von Arles zum päpstlichen Vikar ernannt[4]. Jedoch als Aurelian starb (550), hörte der Vikariat für eine Reihe von Jahren auf, erst im

---

[1] Can. 11 S. 76.

[2] Childeberti II. decret. vom 29. Febr. 595 § 2.

[3] J.W. 912. 913. Löning, Gesch. d. D. KR. II S. 77 vermutet, daß es sich in diesem und in späteren Fällen nicht um eine Bitte des Königs gehandelt habe; erst in den päpstlichen Erlassen sei die königliche Genehmigung zu einer königlichen Bitte geworden. Die Vermutung ist schwerlich richtig. In einem analogen Fall steht außer Zweifel, daß eine an den Papst gerichtete Aufforderung vorlag. Pelagius trug Bedenken, dem Bischof Sapaudus von Arles, wie Childebert I. ihn ersuchte, den Vikariat zu übertragen, da Sapaudus selbst nicht darum gebeten habe, J.W. 943. Ebenso handelte Gregor d. Gr., als Brunichilde ihn um Erteilung des Palliums an Syagrius von Autun ersuchte (l. c. 1491). Es dünkt mich auch sehr begreiflich, daß der Antrag auf Ernennung des Vikars von den Königen gestellt wurde: sie hatten ein Interesse daran, auch den Päpsten gegenüber als Vertreter der fränkischen Kirche zu handeln, und es entsprach der Stellung, die sie tatsächlich einnahmen, daß sie auch in einer rein kirchlichen Sache die Initiative ergriffen: wie sie Bischöfe ernannten, so bewirkten sie die Ernennung der päpstlichen Vikare. Gerade deshalb werden die Päpste Gewicht darauf gelegt haben, daß die betreffenden Bischöfe selbst um Übertragung des Vikariats baten.

[4] 23. August 546; J.W. 918f.

Jahre 557 wurde er nach dem Wunsche Childeberts dem Erzbischof Sapaudus übertragen[1]; er aber hatte wieder keinen Nachfolger; es dauerte bis zum Jahre 595, bis Gregor d. Gr. Virgilius von Arles mit dem Vikariat betraute[2]. Er war der letzte fränkische Bischof, der dieses Amt führte. Schon diese Unterbrechungen beweisen, daß es bedeutungslos geworden war[3]. Und das zeigt sich auch im einzelnen. Der Stellvertreter des Papstes sollte die Befugnis haben, Synoden zu berufen und ihnen zu präsidieren[4]: aber regelmäßig berief sie der König, und daß der päpstliche Vikar den Vorsitz führte, ist eher Ausnahme als Regel. Er sollte die Disziplinargewalt über die Bischöfe üben[5]: aber regelmäßig übertrug der König das Gericht über Bischöfe Synoden, die er selbst berufen hatte[6]. Er sollte über Irrungen im Glauben nach Rom

---

[1] J.W. 943 ff. Sapaudus starb im 11. Jahre Childeberts II. d. h. 586, Greg. Tur. H. Fr. VIII, 39. Da er den Referendar Guntchrams, Licerius, also einen Laien, zum Nachfolger erhielt, so begreift man, daß der päpstliche Vikariat erledigt blieb.

[2] J.W. 1374 ff.; wenn Gregor dabei sagt: Cum priscam consuetudinem sedis Apostolicae fraternitas vestra repetit, quid aliud quam bona soboles ad sinum matris recurrit? so ist klar, daß es während einer geraumen Zeit keinen Vikar in Gallien gegeben hat. Seit Childeberts I. Tod scheint keiner der Könige die Ernennung eines solchen angeregt zu haben.

[3] Das gerade entgegengesetzte Urteil bei Schmitz, Hist. Jahrb. 1891 S. 2: So folgenreich für die kirchenrechtliche Entwicklung Deutschlands ist kaum ein anderes geschichtliches Ereignis wie der Primat von Arles. Einer Widerlegung scheint mir diese Übertreibung nicht zu bedürfen.

[4] Vigilius an die fränk. Bischöfe, J.W. 914: Quia necesse est, ut aptis, Deo propitiante, temporibus ab Arelatensi episcopo, qui nostris vicibus fungitur, quoties iudicaverit expedire pro facienda consolatione communi, episcoporum debeant congregari personae, nullus, inobediens eius forte mandatis, se a congregatione suspendat. Der Ungehorsame wird mit Suspension bedroht. Von den zahlreichen fränkischen Synoden ist nicht eine von dem päpstlichen Vikar berufen. Das Präsidium führte der Bischof von Arles nur auf der 554 in Arles selbst stattfindenden Synode; das entsprach dem Herkommen. Ferner vielleicht auf der 4. Synode von Paris (573), wenn man nämlich aus der Reihenfolge der Namen in dem Brief an Sigibert einen Schluß ziehen darf (s. Conc. I. S. 149, aber vgl. S. 147 f.); endlich auf der 2. Synode zu Valence 585.

[5] Vigilius an Auxanius von Arles, J.W. 913: Si quae ergo inter fratres et coepiscopos nostros in locis caritati vestrae praesenti auctoritate commissis . . . zezaniae dissensionis emerserint, adhibitis vobiscum sacerdotibus numero conpetenti, causas canonica et apostolica aequitate discutite, ea modis omnibus prolato iudicio finituri, quae Deo placitis decessorum nostrorum possint regulis convenire.

[6] Vgl. S. 145; auf Syn. Par. II von Childebert i. J. 552 berufen, um

berichten, um eine Entscheidung von dort zu erholen[1]: aber die fränkischen Bischöfe entschieden auch hier selbständig[2]. Mit einem Worte: der päpstliche Vikar konnte keines der Rechte ausüben, auf welche man in Rom Anspruch erhob[3]; die königliche Macht hatte dieselben an sich gezogen. Die Folge war, daß der Stellvertreter des Papstes, der einst die volle Obergewalt Roms repräsentiert hatte, herabsank zu einem römischen Geschäftsträger; innerhalb der fränkischen Kirche besaß er so wenig Macht als irgend ein anderer päpstlicher Legat. Die fränkischen Fürsten haben theoretisch die Ansprüche Roms nie bestritten, aber sie handelten, als wären sie nicht vorhanden: die päpstliche Autorität galt ihnen als bloß moralische. Die fränkischen Bischöfe aber, welche anfangs an der früheren Stellung Roms festhielten[4], gingen im Verlaufe völlig auf diese Anschauung ein[5]: es war ein keltischer Fremdling,

---

über Saffaricus von Paris zu richten, war Sapaudus von Arles anwesend, M.G. Conc. I S. 117; es ist wahrscheinlich, daß er präsidierte; aber nicht um des Vikariats willen, der ihm damals noch nicht übertragen war. Die 2. Synode von Lyon, 567, beweist, daß die Rechte des päpstlichen Vikars nicht beachtet wurden. Der erste Kanon trifft Bestimmungen über Beilegung von Zwistigkeiten unter Bischöfen, welche den Anordnungen des Papstes, S. 423 Anm. 5, direkt widersprechen. Gemäß diesem Kanon entschied die Synode zu Clermont (584—91) einen Streit zwischen Rodez und Cahors, Greg. Tur. H. Fr. VI, 38. — Wenn Vigilius Auxanius von Arles beauftragte, über den Bischof Prätextat zu richten, J.W. 915, so ist völlig unbekannt, ob Auxanius in der Lage war, den Befehl auszuführen.

[1] Vigilius an Auxanius: Si quae vero certamina aut de relegione fidei . . aut de quolibet negotio, quod ibi pro sui magnitudine terminari non possit, evenerint, totius veritatis indagine diligenti ratione discussa relationis ad nos seriem destinantes, ea apostolicae sedi terminanda servate.

[2] Differenzen über die Lehre kamen in der fränkischen Kirche bekanntlich kaum vor. In den wenigen Fällen, welche berichtet werden, ist von einem Eingreifen Roms nicht die Rede; vgl. Greg. Tur. H. Fr. VIII, 20; Vit. Elig. I, 35 S. 691.

[3] Von den Befugnissen, welche Vigilius dem Auxanius zuspricht, blieb nur die Ausstellung der formata für die nach Rom reisenden Bischöfe ausführbar. Es läßt sich nicht feststellen, ob das Recht des Vikars in diesem Punkte beobachtet worden ist. Wie wenig dem päpstlichen Vikar irgend wie eine eximierte Stellung zuerkannt wurde, sieht man aus dem Schreiben Pelagius' I. an Childebert, in welchem er seine Verwunderung ausspricht, daß der König, Sapaudus in iudicium sequentis civitatis episcopi, quod nulla ecclesiastica lege vel ratione conceditur, iudicandum occurrere iusserit, J.W. 948.

[4] Leo von Sens drohte in seinem Briefe an Childebert I. um 540 mit einer Appellation nach Rom, M.G. Ep. III S. 437 Nr. 3.

[5] Die veränderte Anschauung zeigt die ungefähr 25 Jahre nach dem

der im Beginn des siebten Jahrhunderts das Eingreifen Roms in die fränkischen Verhältnisse forderte[1]: von den Bischöfen dachte nicht einer daran.

Die moralische Autorität Roms hat man hochgehalten: König Childebert I. ließ die Anordnungen, die er für das von ihm in Arles gestiftete Kloster traf, durch ein Privilegium des Papstes Vigilius schützen[2]. Das taten auch andere Stifter, Fürsten wie Privatpersonen[3]; aber es war einer der mächtigsten Päpste, der es offen aussprach, daß seine Privilegien als solche keinen Schutz gewährten: das vermöchten sie nur, wenn sie die königliche Anerkennung besäßen[4]. Aus Rom ließ man sich Reliquien holen, wie aus Jerusalem[5]; man wallfahrtete zu den Gräbern der Apostel, Kranke erhofften dort Heilung[6]. Man legte den höchsten Wert

---

Briefe Leos spielende Sache des Salonius und Sagittarius. Diese waren von der 2. Synode von Lyon abgesetzt; sie begeben sich nun zu König Guntchram, implorantes se iniuste remotos, sibique tribui licentiam, ut ad papam urbis Romae accedere debeant. Der König gestattet das und gibt ihnen ein Schreiben nach Rom mit. Papst Johann urteilt, sie müßten wieder eingesetzt werden. Der König tut es, läßt sie aber später von neuem absetzen. Hier ist überall der König handelnd: eine Appellation nach Rom nur möglich, wenn er sie gestattet. Eben deshalb hat das Urteil des Papstes nur den Wert einer schiedsrichterlichen Entscheidung: Rechtskraft erhält es erst, wenn der König es anerkennt, Greg. Tur. H. Fr. V, 20 und 27.

[1] Vgl. oben S. 281.

[2] J.W. 928.

[3] Dynamius u. Aureliana erbitten 596 ein Privilegium für S. Cassian in Marseille, J.W. 1458, Brunichilde 602 für ihre Stiftungen in Autun, a. a. O. 1871, 1875—77.

[4] Gregor d. Gr. an Brunichilde: Ne fortasse ab eorum locorum praepositis eadem decreta nostra quocunque tempore supprimantur . . . haec eadem constitutio gestis est publicis inserenda, quatenus sicut in nostris, ita quoque in regalibus scriniis teneatur, J.W. 1871.

[5] Greg. Tur. H. Fr. VI, 6; X, 1; Vit. patr. 8, 6; Pelagius I. an Childebert I., J.W. 942, an Sapaudus, l. c. 943, Pelagius II. an Aunachar, l. c. 1048; Gregor d. Gr. an Dynamius, l. c. 1237, an Childebert II., l. c. 1385, an Brunichilde, l. c. 1431, an Protasius v. Saintes, l. c. 1430.

[6] Greg. Tur. H. Fr. VI, 6. Ein von einem fränkischen Reclusus geheilter Kranker ruft aus: Quaerebam Petrum, quaerebam Paulum Laurentiumque vel reliquos qui Romam proprio cruore inlustrant: hic omnes repperi, hic cunctos inveni. Vgl. die Formel bei Marculf II, 49, die Zusammenstellung von Beispielen bei Löning II, S. 74 und die sorgfältige Darstellung des Gegenstandes bei Zettinger, Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche. Rom 1900.

auf die Glaubensgemeinschaft mit Rom [1], der Hauptstadt der Welt, dem Sitze des Nachfolgers der Apostel, des Leiters der Kirche Gottes [2]: gerade deshalb hatte man das größte Interesse daran, daß die Rechtgläubigkeit Roms über jeden Zweifel erhaben sei [3]. Der Papst galt als Wächter und Hüter der kirchlichen Überlieferung, seine Rechtgläubigkeit leistete gewissermaßen Bürgschaft für die Rechtgläubigkeit der Kirche. Aber was die rechte Lehre sei, entschied sich nicht lediglich nach der Stellung des römischen Bischofs, sondern nach den Beschlüssen der Konzilien der alten Kirche [4]. Daß man den Papst als den Leiter der Kirche bezeichnete, hatte also kaum mehr praktischen Wert, als daß man Rom die Hauptstadt der Welt nannte.

Wie wenig das moralische Ansehen, das der Papst genoß, hinreichte, ihm eine Einwirkung auf die fränkische Kirche zu ermöglichen, mußte gerade der Papst erfahren, dem es am meisten am Herzen lag, auch der fränkischen Kirche gegenüber seine Pflicht zu tun, Gregor der Große. Er lebte in dem Gedanken des päpstlichen Primats: eine göttliche für das Heil der Kirche notwendige Stiftung sah er in ihm, von allen forderte er Unterwerfung unter den römischen Bischof, den Nachfolger des Petrus; aber er selbst fühlte sich auch verpflichtet zur Sorge für die gesamte Kirche. Wie hätte er die Zustände im fränkischen Reich unbeachtet lassen sollen?

Schon in dem Ernennungsschreiben an Virgilius berührte er die Schäden, an welchen die fränkische Kirche litt: die Simonie und die Ernennung von Laien zu Bischöfen. Er sprach seinen tiefen Abscheu gegen diese Mißbräuche aus; aber wie wenig vermochte er doch zu ihrer Beseitigung zu tun! Das einzige war, daß er König Childebert durch Virgilius ermahnen ließ, sein Reich

---

[1] Conc. Aurel. V a. 549 can. 1. Turon. II a. 567 can. 21. Das Gleiche gilt in bezug auf die Festfeier, Aurel. IV a. 541 can. 1.

[2] Greg. Tur. H. Fr. X, 1.

[3] Vigilius an Aurelian von Arles, J.W. 925. Pelagius I. an Childebert, l. c. 942, an denselben l. c. 946, an Sapaudus von Arles l. c. 947, an denselben l. c. 978.

[4] Charakteristisch ist das Verlangen Childeberts I., daß Pelagius I. seine Orthodoxie beweise; der Papst versicherte, um den Verdacht der fränkischen Bischöfe gegen seine Rechtgläubigkeit zu beseitigen, daß er einen jeden verdamme, quicumque ab illa fide, quam b. recordationis papa Leo in suis epistolis praedicavit et quam Chalchidonense concilium . . . suscepit, in una sillaba aut in uno verbo vel in sensu erravit vel erraverit aliquando aut declinavit vel declinaverit aliquando, l. c. 942 vgl. 946, 978 u. den Bf des Vigilius v. 29. Apr. 550 Nr. 925.

von diesem Makel zu reinigen[1], und daß er selbst in dringenden Worten die gleiche Aufforderung an den König richtete[2]: seine Äußerungen beweisen, daß er sich bewußt war, in der fränkischen Kirche nichts gebieten zu können: der König mußte eintreten.

Virgil eignete sich sehr wenig zu einem Geschäftsträger Gregors: er ist charakterisiert, wenn man hört, daß er unterließ, sich einer Nonne anzunehmen, die man zum Heiraten zwang[3], oder daß er die Einkünfte der römischen Kirche aus ihren Besitzungen in Gallien zurückbehielt. Gregor zog, bitter genug, eine Parallele zwischen den Gotenkönigen, welche das Kirchengut achteten, und den katholischen Bischöfen, die sich sein bemächtigten[4]. Kein Wunder, daß er sich seines Vikars wenig bediente; er suchte andere Wege, um Einfluß auf die fränkische Kirche zu gewinnen.

Das erste war, daß er einen eigenen Legaten nach Frankreich sandte; den Anlaß bot die Notwendigkeit, die Verwaltung des römischen Kirchengutes zu ordnen. Aber Candidus war nicht nur Güterverwalter, der Papst benützte ihn auch in anderen Geschäften. Sodann trat er in brieflichen Verkehr mit Brunichilde, ihrem Sohn und ihren Enkeln. Endlich suchte er direkte Beziehungen zu möglichst vielen fränkischen Bischöfen anzuknüpfen. Keiner seiner Vorgänger wandte der fränkischen Kirche soviel Aufmerksamkeit zu als er: aber erreicht hat er trotz aller Mühe nichts.

Als Brunichilde um die Erteilung des Palliums an Bischof Syagrius von Autun bat, sprach Gregor im September 597 von neuem seine Bedenken und Wünsche hinsichtlich der fränkischen Kirche aus[5]. Eine Frucht hatte dieser Brief so wenig als die früheren. Etwas später, Juli 599, faßte er den Gedanken, die Abhaltung einer Synode anzuregen, um durch sie die kirchliche Ordnung wiederherzustellen. Aber berufen, gebieten konnte er diese Synode nicht: wir bitten, schrieb er an Brunichilde, daß Ihr durch Ausrottung der Simonie die Gnade Gottes Euch erwerbet, und er forderte sie und ihre Enkel auf, den Zusammentritt der Synode zu befehlen. Von Syagrius, dem er nun das Pallium erteilte, verlangte er das Versprechen, für die Synode zu wirken. Er hatte die Absicht, den Abt Cyriacus als päpstlichen Gesandten an sie

---

[1] J.W. 1374.

[2] Ib. 1376.

[3] Ib. 1753.

[4] Ib. 1437 u. 1439; im ersten Briefe: Valde est execrabile, ut quod a regibus gentium servatum est, ab episcopis dicatur ablatum.

[5] Ib. 1491.

abzuordnen[1]. Jedoch alle seine Worte waren vergeblich, Brunichilde war ebensoweit davon entfernt, eine Reformsynode zu berufen, als davon, ihre Willkürmaßregeln bei Besetzung der Bistümer zu unterlassen.

Noch einer anderen Sache nahm sich Gregor ohne Erfolg an. Es wurde früher erwähnt, daß der Teil der Turiner Diözese, welcher zum fränkischen Reiche gehörte, von dem Bistum Turin abgelöst und für denselben ein eigener Bischof in Maurienne ernannt worden war. Gregor mißbilligte das als durchaus unkanonisch; aber auch hier vermochte er nicht die Wiederherstellung des früheren Zustandes anzuordnen; er mußte sich begnügen, an Theudebert und Theuderich die dringende Bitte zu richten, es möge diese Ungerechtigkeit abgestellt werden. Vergeblich: das Bistum Maurienne blieb bestehen[2].

Der Verkehr zwischen dem fränkischen Hofe und dem Papste hörte gleichwohl nicht auf. Seine Mahnungen erwiderte man fränkischerseits mit Versicherungen des größten Eifers für die Kirche[3]. Er antwortete mit neuen Aufforderungen zu einer Synode: er bestürmte die Herrscher wie die einflußreichsten Bischöfe[4], er bat um die Erlaubnis, einen eigenen Legaten nach Frankreich abordnen zu dürfen, um Reformen ins Werk zu setzen[5]. Aber es war ihm unmöglich, seinem Ziele auch nur um einen Schritt näher zu kommen[6]; er starb, ohne daß die Synode, die ihm so sehr am Herzen lag, zustande kam.

Im Jahre 613 erhielt noch einmal ein Bischof von Arles das

---

[1] J.W. 1734f. 1751.

[2] Ib. 1754.

[3] Ib. 1840, Gregor an Brunichilde: Qualiter adhortationem nostram excellentia vestra amplexa sit, quantaque eamdem devotione gestiat adimplere, scriptorum vestrorum emissa dudum pagina testis est. Ähnlich an Theuderich l. c. 1838.

[4] Ib. 1828; 1830; 1831; 1838; 1840ff.

[5] Ib. 1837: Quoniam eos quorum est locus haec insequi nec sollicitudo ad requisitionem nec zelus excitat ad vindictam, scripta ad nos vestra discurrant et personam, si praecipitis, cum vestrae auctoritatis assensu transmittamus, quae una cum aliis sacerdotibus haec et subtiliter quaerere et secundum Deum debeat emendare. Der Brief ist vom 22. Juni 601 datiert.

[6] Aus dem letzten Briefe Gregors in dieser Sache, J.W. 1871 aus dem Nov. 602, ergibt sich, daß Brunichilde ihr Einverständnis mit Gregors Wunsch ausgesprochen hatte. Wenn derselbe aber fortfährt: Apto autem tempore, si Deo dictum placuerit, veneranda excellentiae vestrae desideria implere curabimus, und damit die Absendung eines Legaten auf unbestimmte Zeit verschiebt, so muß Brunichilde irgendwelche Bedingungen gestellt haben, die für den Papst unannehmbar waren.

Pallium, ohne jedoch zum päpstlichen Vikar ernannt zu werden[1]. Dann hörte der Verkehr zwischen Rom und der fränkischen Kirche vollständig auf. Die Art, wie Martin I. durch Amandus von Mastricht wieder eine Verbindung anzuknüpfen versuchte, zeigt augenfällig, wie fern man sich gekommen war. Auch Martin bemühte sich ohne Erfolg[2].

In gewissem Maße war demnach die fränkische Kirche eine „romfreie“ Kirche. Das hinderte jedoch ihren Verfall nicht. Im Anfang des achten Jahrhunderts befand sie sich, wie wir sahen, in voller Auflösung. Kirchliche Reformen waren unumgänglich nötig. Wer sollte sie unternehmen? In der Kirche selbst waren die Kräfte zu einer nachhaltigen Erhebung nicht vorhanden; vom Staate war, so lange Karl Martell an der Spitze stand, nichts zu erwarten. Hier ist es nun für den ganzen weiteren Verlauf der kirchlichen Dinge in Europa maßgebend geworden, daß die angelsächsische Kirche in die kontinentalen Verhältnisse eingriff.

Sie war eine Gründung Gregors d. Gr. Die fränkische Kirche hatte ihm dabei ihre Unterstützung nicht versagt: fränkische Bischöfe haben seinen Sendling, den Abt Augustinus, zum Bischof geweiht. In engem Anschluß an Rom war die junge Kirche rasch erstarkt. In verhältnismäßig kurzer Zeit gelang es ihr, die heidnischen Angelsachsen für den Glauben an Christum zu gewinnen, die von den Kelten gestifteten Christengemeinden konnten sich in ihrer Sonderart nicht halten; sie wurden gleichsam aufgesogen. Kaum aber war das Christentum in England begründet, so begann unter seinem Schutze eine christlich-lateinische Bildung zu erblühen, die in der damaligen Welt ihresgleichen nicht hatte. Nach wie vor aber hing man an Rom: englische Fürsten verzichteten auf die Krone, um in Rom Mönche werden zu können; Männer und Frauen wallfahrteten zu den Gräbern der Apostel; mit abergläubischer Verehrung blickte man auf die ewige Stadt: in England scheint die Heimat der Weissagung zu sein: So lange das Kolosseum steht, wird Rom stehen; fällt das Kolosseum, so wird Rom fallen, und fällt Rom, so fällt die Welt[3]. Als nun angelsächsische Männer innerhalb der Machtsphäre der fränkischen Kirche zu wirken be-

---

[1] Florian von Arles durch Bonifatius IV., J.W. 2001f.

[2] Martin suchte die Unterstützung der fränkischen Kirche im monotheletischen Streit: aber weder fand die Synode statt, die er wünschte, noch sandte Sigibert III., wie er verlangte, eine fränkische Gesandtschaft nach Rom und Konstantinopel, J.W. 2059f.

[3] [Beda] Excerp. patr., Mign. 94, 513. Quamdiu stat Colisaeus, stat et Roma; quando cadet Colisaeus, cadet et Roma; quando cadet Roma, cadet et mundus. Quid stas, quid stupes, bos Britannice?

gannen, war ihre Absicht nicht zunächst, deren Verhältnis zu Rom umzugestalten: sie kamen als Missionare; aber bei ihrem Wirken suchten sie überall die Gemeinschaft mit Rom zu bewahren, wie sie von der Heimat her gewohnt waren. Und da ihr Wirken Erfolg hatte, so entstanden innerhalb des fränkischen Gebiets Provinzialkirchen, die mit Rom weit enger zusammenhingen als die fränkische Reichskirche. Daß auch diese die Fühlung mit Rom wieder gewann, bewirkten schließlich nicht die angelsächsischen Priester allein; es ist die Tat der Söhne Karl Martells, Karlmann und Pippin.

Wir wenden uns zur Betrachtung des einzelnen.

---

Erstes Kapitel.

# Die angelsächsische Mission in Friesland.

---

Im Beginn des siebten Jahrhunderts wurden, wie früher erwähnt, von seiten der fränkischen Kirche Versuche gemacht, den christlichen Glauben unter den Friesen zu verkündigen. Der Gedanke war dadurch nahegelegt, daß ein Teil des friesischen Stammes die fränkische Herrschaft anerkannte. Die Schwäche des Reichs seit Dagoberts Tod, welche dazu führte, daß die Baiern, Alamannen und Thüringer sich dem Reichsverbande beinahe völlig entzogen, hatte auch im Norden die Einschränkung der fränkischen Grenzen zur Folge: die Friesen nahmen das verlorene Gebiet wieder ein. Hier war nun aber das Zurückweichen der fränkischen Herrschaft gleichbedeutend mit der Vernichtung der christlichen Kirche. Das Volk kehrte zum Heidentum zurück, die verlassenen Kirchen zerfielen oder wurden geradezu zerstört. Die unter Dagoberts Regierung erbaute Kirche in Utrecht lag im Jahre 695 völlig in Trümmern[1].

Während die fränkische Kirche verkümmerte, erstarkte die angelsächsische: hier waren die Kräfte zu erfolgreicher Missionsarbeit vorhanden. Ein Zufall lenkte die Aufmerksamkeit der kirchlichen Männer Englands auf das friesische Volk. Im Jahre 678 mußte der stets streitmutige und arbeitsfreudige Erzbischof Wilfrid aus York weichen[2]; er verließ England, um in Rom die ihm dort

---

[1] Bonifat. Ep. 109 S. 395.

[2] Bed. H. e. gent. Angl. IV, 12 Über Wilfrid vgl. Hahn, Bonif. u. Lul. S. 67 ff. Obser, Wilfrid 1884. Über die Einführung des Christent. in Friesland besonders v. Richthofen, Untersuchungen über Friesische Rechts-

nie fehlende Unterstützung zu suchen: widrige Winde nötigten ihn, statt an der Küste Frankreichs in Friesland zu landen. Von König Aldgild wohl aufgenommen, brachte er den Winter bei ihm zu. Daß Ebroin durch die englischen Gegner Wilfrids bewogen, seine Auslieferung oder seinen Tod forderte, diente ihm nur zur Empfehlung. Aldgild ließ das Schreiben des Major-Domus beim Mahle verlesen und schleuderte es dann in Gegenwart Wilfrids und der fränkischen Gesandten ins Feuer. Jedermann sollte wissen, wie sicher Wilfrid auf den Schutz des Friesenfürsten rechnen könne. Ungehindert hat er während jenes Winters gepredigt und getauft. Wir hören, daß er eine große Anzahl Friesen für den christlichen Glauben gewann[1]. Aber es kam nicht zu Gemeindebildungen, und infolgedessen verschwindet die Spur dieser ersten Bekehrten. Wilfrid verlor Friesland nicht wieder aus den Augen: der Apostel Frieslands war sein Schüler; der erste Bischof für die Friesen ist von ihm ordiniert; er selbst hat bei seiner letzten Fahrt nach Rom noch einmal in Friesland geweilt[2]. So war es dem Vorkämpfer Roms in Northumberland vergönnt, den ersten Stein zum Bau der friesischen Kirche zu legen.

Bald folgten andere Arbeiter. Die Klöster Irlands übten auf die glaubenseifrige Jugend Englands die größte Anziehungskraft aus: dort suchten nicht wenige das Vorbild heiligen Lebens und dort fanden sie Lehrer weltlicher und geistlicher Wissenschaft. Zu den englischen Schülern der keltischen Mönche gehörte Ecgberct; im Jahre 664 hielt er sich in dem irischen Kloster Rathmelsigi[3] auf. Damals verheerte eine Pest die Insel. Als auch er von der Krankheit ergriffen wurde, gelobte er, stets als Fremdling zu leben und auf die Rückkehr in das Vaterland zu verzichten, wenn er genäse. Sein Wunsch ward erfüllt, er hat auch sein Gelübde gehalten. Nachdem er zwei Jahrzehnte als Mönch in Irland verbracht hatte[4], entschloß er sich, im Jahre 686 oder 687[5] die Insel zu

---

gesch. II 1882; Moll S. 143; die niederländische Literatur verzeichnet Sepp, Biblioth. van Nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers, 1886, S. 119f.

[1] Vit. Wilfr. 24—26; Bed. h. e. V, 19; Beda gibt nur einen Auszug aus der Biographie, vgl. Hahn, a. a. O. S. 68.

[2] Bed. h. e. III, 13.

[3] Mellifont, Grafschaft Louth.

[4] Bed. h. e. III, 27.

[5] Beda sagt h. e. V, 9 „eo tempore“ und bezieht sich dabei auf das c. 8 genannte Jahr 690. Da aber nach c. 10 Willibrord bald nach dem Siege Pippins über Radbod, also 689 oder 690, und erst nach Wictbercts Rückkehr ausgesandt wurde, so muß der Auszug des letzteren in das Jahr 686 oder 687 fallen.

verlassen. Dem Vorbilde der Apostel folgend wollte er den Heiden das Wort Gottes predigen: es zog ihn zu den stammverwandten Völkern der Friesen Dänen und Sachsen[1]. Aber seine Absicht blieb unausgeführt. In zwei Traumgesichten eines Schülers wurde ihm sein Unternehmen verboten: sie blieben nicht ohne Eindruck, doch beharrte er bei seinem Vorsatz; als aber das zur Abfahrt gerüstete Schiff durch einen Sturm auf den Strand geworfen wurde, sah er hierin eine göttliche Weisung; er blieb und ließ seinen Schüler Wictberct allein ziehen.

Dieser fand die Lage in Friesland nicht mehr so günstig als einst Wilfrid. Aldgild war gestorben, sein Nachfolger Radbod war kein Gönner der christlichen Prediger. Alle seine Gedanken gingen auf die Erhaltung der Selbständigkeit seines Landes. Seitdem Pippin i. J. 687 durch den Sieg bei Tertri den Kampf um die Macht im fränkischen Reich beendet hatte, war sie wieder ernstlich bedroht. Radbod sah in den Boten des Evangeliums Vorkämpfer der fränkischen Herrschaft. Auch das friesische Volk hing mit der ihm eigenen Zähigkeit an dem alten Glauben. Wictberct blieb zwei Jahre auf dem Festlande; aber es fehlte ihm jeder Erfolg: müde der vergeblichen Arbeit verließ er Friesland. Beda mag die Stimmung, in welcher er nach Irland, in „die geliebte Fremde" zurückkehrte, richtig zeichnen, wenn er ihn, traurig darüber, daß es ihm versagt sei, Fremde zum Glauben zu führen, in dem Entschlusse Beruhigung finden läßt, um so mehr den Seinen durch sein Beispiel zu nützen[2].

Ecgberct war währenddessen nicht müßig gewesen; er hatte die Vorbereitungen getroffen, um neue Lehrer des Evangeliums auszusenden. Die Rückkehr Wictbercts machte ihn nicht irre: er entließ eine Missionsgenossenschaft von zwölf Männern nach Friesland. An ihrer Spitze stand der Presbyter Willibrord[3]. In ihm hatte Ecgberct den rechten Mann gewonnen. Willibrord wurde

---

[1] Wenn man sich erinnert, daß Wilfrids Schüler Willibrord sich seit 678 bei Ecgberct aufhielt (s. u. S. 435), so liegt die Vermutung nahe, daß Wilfrid Ecgberct zur Mission unter den Friesen aufforderte. Daß Ecgbercts Unternehmung mit der Wiedereinsetzung Wilfrids in York zeitlich zusammenfällt, bestätigt die Vermutung: nun war Wilfrid in der Lage, die Missionare zu unterstützen.

[2] Beda, h. e. V, 9.

[3] Über Willibrord berichten Beda und die unbedeutende Biographie Alkuins, Jaffé, Biblioth. rer. German. VI S. 39 ff. Über eine ungedruckte, aber wertlose Vita s. Levison N.A. XXIX S. 255 ff. Vgl. A. Thijm, Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden I 1861; und Moll, Deutsche Übers. S. 148.

der Träger der friesischen Mission; verweilen wir bei seiner Persönlichkeit.

Wo der Humber sich in die Nordsee ergießt, lag seine Heimat; sein Vater war ein sächsischer Mann, namens Wilgils; manches Jahr führte er mit Frau und Kind ein frommes Leben; dann verließ er die Welt und ward ein Mönch. Auf einem Vorgebirge an der Mündung des Humber baute er ein kleines Oratorium, das er dem Apostel Andreas weihte. Die Gläubigen der Umgegend strömten dorthin, um sich an dem frommen Leben und den weisen Reden des Einsiedlers zu erbauen; man erzählte von Wundertaten, die er verrichtet habe: so gelangte er zu hohem Ansehen. Schenkungen des Königs und des Adels machten ihm möglich, seine Zelle zu einem mäßigen Kloster zu erweitern; Alkuin, der Biograph seines Sohnes, stand später an seiner Spitze. Die Geistesart des Vaters ging auf den Sohn über: auch er strebte nach asketischer Vollkommenheit. Doch mehr als jener scheint Wilfrid von York auf die Bildung seiner Überzeugungen eingewirkt zu haben: er war der erste bedeutende Mann, mit dem Willibrord in Berührung kam.

Nordwestlich von York liegt das Kloster Ripon. Es war eine Stiftung des northumbrischen Königs Alchfrid, ursprünglich bestimmt für iro-schottische Mönche, wie ja die Kirche Northumberlands von Irland aus gegründet worden ist. Bald aber stießen der König und die Mönche zusammen: jenen überzeugte sein Lehrer Wilfrid von dem Rechte der römischen Osterfeier; diese weigerten sich, auf die Eigentümlichkeiten ihrer Kirche zu verzichten. Der Zwiespalt führte dazu, dass Alchfrid die Iren aus dem Kloster vertrieb und die Leitung Wilfrid übertrug. Das geschah kurz vor dem Jahre 664[1]. In diesem Kloster wurde Willibrord erzogen. Wilfrid war der Führer des heranwachsenden Jünglings. Zwar wurde er im Jahre 664 zum Bischof von York geweiht, aber da er sein Bistum erst einige Jahre später antreten konnte, so stand er eine Reihe von Jahren an der Spitze von Ripon und auch nachdem ihm Theodor von Canterbury in sein Bistum eingeführt hatte, blieben ohne Zweifel die von ihm vertretenen römischen Überzeugungen in Ripon vorherrschend. In dieser Zeit löste sich ja die Kirche Northumberlands von der Gemeinschaft mit den Iro-Schotten[2]. Von Jugend auf wurde also Willibrord gelehrt, in

---

[1] Beda, h. e. III, 25; die Zeitbestimmung c. 26.

[2] Beda, h. e. III, 28 von den Jahren nach der Synode zu Streaneshalc: Unde factum est, ut crescente per dies institutione catholica Scotti omnes, qui inter Anglos morabantur, aut his manus darent aut suam redirent ad patriam.

der Gemeinschaft mit Rom ein der Kirche notwendiges Gut zu erblicken; er hat sich mit dieser Überzeugung durchdrungen; sie bestimmte das Handeln des Mannes. Aus dem Klosterschüler wurde ein Mönch; bis zu seinem zwanzigsten Jahre blieb er in Ripon, dann ging er nach Irland. Der Ruf Ecgbercts zog ihn dorthin: wie dieser wollte er aus Liebe zum himmlischen Vaterland die Heimat verlassen[1]. Es mag ihn noch ein anderer Grund bewogen haben, aus Ripon zu scheiden. In demselben Jahre, in welchem er Ecgberct aufsuchte, 678, wurde Wilfrid aus York vertrieben[2]: darf man einen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen annehmen, so ergibt sich, wie innig Willibrord sich mit Wilfrid verbunden fühlte[3]. Bei Ecgberct brachte er zwölf Jahre zu: er war Zeuge, wie dieser sein Missionsunternehmen in Friesland begann, wie er darauf verzichtete und doch den Gedanken daran festhielt. Jetzt trug er kein Bedenken trotz Wictbercts Mißlingen einen neuen Versuch zu machen.

Im Jahre 690 landete er mit seinen Gefährten an der Rheinmündung und begab sich alsbald weiter nach Utrecht[4]. Die Verhältnisse waren nun aber vollends ungünstig. Der Krieg zwischen Franken und Friesen war ausgebrochen und die ersteren hatten gesiegt; zwar befand sich Utrecht noch im Besitze Radbods, aber Friesland südlich des Rheins war an die Franken verloren[5]. Auch nach Beendigung des Kriegs stand Radbod dem mächtigen Nachbarland voll argwöhnischer Feindseligkeit gegenüber: wer irgendwie

---

[1] Alcu. c. 4 S. 43.

[2] Nimmt man an, daß Willibrord im Jahre 690 nach Friesland kam, so ist er 658 geboren, da er im 33. Lebensjahre den Kontinent betrat, Alc. c. 5 S. 43; zwanzigjährig war er also im Jahre 678.

[3] Ich erinnere daran, daß Wilfrid später Willibrord in Friesland aufsuchte. Bed. h. e. III, 13.

[4] Alc. c. 5 S. 44. Das Jahr auch in einer Notiz in einem Echternacher Kalendarium, die vielleicht von Willibrord selbst geschrieben ist (s. S. 447).

[5] So ist citerior Fresia, Beda, h. e. V, 10, wohl zu verstehen und nicht von Friesland westlich vom Zuiderzee, v. Richthofen, a. a. O. II, 1 S. 351. Denn nach Alkuin befand sich Utrecht, als Willibrord landete, noch im Besitze Radbods. Da es später (695) ebenfalls fränkisch ist, Beda V, 11, so muß der Krieg nach dem Jahr 689 von neuem ausgebrochen sein. Die Nachricht der Annal. Mettens. M.G. Scr. I S. 320, welche einen zweimaligen Zusammenstoß erzählen, ist also trotz der Bedenklichkeit der Quelle glaubwürdig, der Zweifel Bonells, Anfänge d. k. H. S. 29, unbegründet; vgl. auch Chron. Vedast. z. 692 S. 698. Wenn der Lib. Hist. Franc. 49 Pippin multa bella contra Radbodem gentilem vel alios principes führen läßt, so widerspricht diese Phrase jedenfalls nicht.

der Hinneigung zu den Franken verdächtig war, sah sich bedroht[1]. Es liegt in der Natur der Sache, daß auch der Gegensatz gegen das Christentum, die Religion der Franken, sich verschärfte. Willibrord mußte sich sagen, daß unter diesen Umständen die Predigt unter den freien Friesen keinen Erfolg versprach; dagegen konnte er hoffen, unter dem Schutze Pippins im fränkischen Friesland den Grund zu einer friesischen Kirche legen zu können. Kurz entschlossen begab er sich mit seinen Begleitern zu Pippin[2]. Das kirchliche und das fränkische Interesse fielen hier zusammen: die Konstituierung einer friesischen Kirche mußte eine Schutzwehr für die fränkische Herrschaft werden. Pippin handelte dieser Sachlage gemäß: er ermächtigte die englischen Priester nicht nur zur Predigt, er sagte ihnen auch seinen Schutz gegen jegliche Unbill zu und förderte ihr Unternehmen, so weit er vermochte. Die Verbindung mit ihm sicherte den äußeren Bestand der friesischen Mission; aber der Schüler Wilfrids meinte nur dann die rechte Freudigkeit zu dem schwierigen Werke zu besitzen, wenn auch die Zustimmung Roms nicht fehlte. Sobald er der Unterstützung Pippins gewiß war, machte er sich deshalb auf den Weg nach Rom[3]. Es ist eine bedeutungsvolle Reise: sie bildet den Anfang zu einer engen Verbindung der deutschen Kirche mit dem Papste. Denn Willibrord wollte nicht nur, wie so mancher andere, den Segen des Papstes für seine Arbeit erbitten und Reliquien für die zu gründenden Kirchen sich erteilen lassen: er forderte von Sergius I. die Erlaubnis zu seinem Unternehmen; denn ihn betrachtete er als Leiter der Gesamtkirche. Nach seiner Überzeugung hatte die päpstliche Macht einen Umfang, von dem man in der fränkischen Kirche nichts wußte.

Die Erfolge unter den Friesen waren bald so groß, daß es notwendig schien, die neuentstehende Kirche zu konstituieren. Wer möchte sich bei den in der fränkischen Kirche herrschenden Zuständen wundern, daß die angelsächsischen Priester Bedenken trugen, sich an ein fränkisches Bistum anzuschließen? Sie dachten an die Gründung eines eigenen friesischen Bistums und wählten

---

[1] Ein Beispiel bietet der Großvater Liudgers von Münster, Wursing, der, obwohl Heide, bei Grimoald Schutz suchte und fand, Vit. Liudg. 1 M.G. Scr. II S. 405.

[2] Beda h. e. V, 10. Alc. c. 5 S. 44.

[3] Die erste Romreise erwähnt Beda allein, c. 11. Das Schweigen Alkuins gibt kein Recht, die Nachricht zu bezweifeln: sie hat bei dem Schüler und Gesinnungsgenossen Wilfrids sehr viel innere Wahrscheinlichkeit. Die Annahme Molls, daß W. sich in Rom die bischöfliche Würde erteilen ließ, S. 150, hat keinen Anhalt in den Quellen.

deshalb einen Mann aus ihrer Mitte, Suidberct, zum Bischof. Er ging nach England, um sich die Weihe erteilen zu lassen: im Spätjahr 692 oder Anfang 693 wurde er von Wilfrid konsekriert[1]. Als Bischof kehrte er nach Friesland zurück; aber alsbald verließ er diese Gegend, verließ er überhaupt das fränkische Gebiet: er begab sich zu den Borukterern. So erzählt Beda; man kann keinen Zweifel an der Richtigkeit der Nachricht hegen. Wie ist die auffällige Tatsache zu verstehen?

Wenn man erwägt, daß einige Jahre später Pippin die Initiative zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse Frieslands ergriff, wird man den Grund für Suidbercts Verhalten darin vermuten, daß Pippin die von den Missionaren eigenmächtig vorgenommene Bischofswahl nicht anerkannte. Was ihn dazu bestimmte, läßt sich nicht sagen. Klarer als das Motiv ist der Erfolg seines Eingreifens: Willibrord und seine Gefährten überzeugten sich bei dem ersten Versuch, daß kirchliche Einrichtungen im fränkischen Reiche nur unter Mitwirkung der staatlichen Gewalt getroffen werden konnten. Sie haben sich darein gefügt: man hört nicht, daß sie einen weiteren Schritt taten, um die kirchliche Organisation des fränkischen Friesland durchzuführen. Aber da der fränkische Besitz noch erweitert wurde — er erstreckte sich, wie es scheint, bis an den Fly — und da der mit Radbod geschlossene Friede die Ausdehnung der Mission auf die freien Friesen möglich machte, so konnte die Ordnung des Kirchenwesens für die Dauer nicht unterbleiben. Und nun handelte Pippin[2]. Wenn er Willibrord

---

[1] Die Zeit ergibt sich aus Bedas Bemerkung, daß die Weihe stattfand, nachdem Berchtwald zum Erzbischof von Canterbury gewählt war (1. Juli 692), und ehe er von seiner Konsekrationsreise nach Frankreich zurückkehrte (August 693). Daß dem Wortlaute nach die Wahl Suidbercts in Gegenwart Willibrords stattfand, erinnert mit Recht Scherer, Bonifatius S. 39 Anm. 2. Daß die Wahl zum Bischof nicht Willibrord traf, wird von verschiedenen Voraussetzungen aus auf das verschiedenste erklärt. Moll S. 160f. nimmt an, daß die Wahl in Abwesenheit Willibrords stattgefunden habe, und findet sie erklärlich, da die Mission nicht ohne Bischof sein konnte: hier ist die Voraussetzung irrig. Rettberg, KG. D. II S. 525, vermutet ein Zerwürfnis zwischen Willibrord und seinen Gefährten. Thijm, S. 80ff. der deutschen Ausgabe, weiß, daß es sich um eine Intrigue Pippins gegen Willibrord handelte. Gegen beides spricht, daß Suidberct ging, und Willibrord blieb. Die einfachste Erklärung liegt in der Erinnerung an das Alter Willibrords. Suidberct starb im März 713, Ann. S. Amand. M.G. Scr. 1 S. 6, also 26 Jahre vor Willibrord; er wird demnach bedeutend älter gewesen sein als der bei der Wahl erst 34jährige Willibrord.

[2] Bed. h. e. V, 11; Alcuin. c. 6f. S. 44ff.

zum kirchlichen Obern des neuen Gebietes bestimmte, so war das zweckmäßig: Willibrord war der Führer der Mission von Anfang an gewesen. Sandte er ihn nach Rom zum Empfang der bischöflichen Ordination, so lag darin ohne Zweifel ein Zugeständnis an die Wünsche Willibrords und der Seinen. Die Hauptsache aber ist: Pippin wollte nicht nur ein neues Bistum gründen, er wünschte, daß Willibrord zum Erzbischof geweiht würde[1]; er plante also die Einrichtung einer neuen Kirchenprovinz, welche ganz Friesland umfassen sollte. Willibrords Stellung dachte er sich etwa wie die, welche später Bonifatius inne hatte. Als Erzbischof besaß er das Recht, für bestimmte Bezirke eigene Bischöfe aufzustellen. Das war von Wert für die Predigt unter den freien Friesen; man konnte hoffen, daß sie leichter einen Bischof anerkennen würden, der in ihrer Mitte wohnte, als den auf fränkischem Gebiete residierenden Willibrord. In Rom kam man allen Wünschen Pippins entgegen: am 22. November 695 erteilte Sergius I. dem Friesenmissionar in der Kirche der heiligen Cäcilia die Weihe zum Erzbischof[2]. Die Handlung wurde mit mehr als gewöhnlichem Prunk umgeben: Willibrord erhielt den neuen Namen Clemens; es wurde ihm zugleich das Pallium gewährt und jegliche Förderung zugesagt.

Noch im Winter kehrte Willibrord — diesen Namen scheint er auch jetzt regelmäßig geführt zu haben[3] — über die Alpen zurück. Nach wie vor stützte er sich bei seiner Arbeit auf Pippin; dieser wies ihm als bischöflichen Sitz Utrecht an[4]. Hier erbaute der neue Erzbischof eine Kirche zu Ehren des Heilands und ein Kloster für seine Genossen; sie lebten in ihm nach der Regel Benedikts[5]. Auch die zerstörte, aus Dagoberts Zeit stammende

---

[1] Beda h. e. V, 11: Postulans, ut Fresonum genti archiepiscopus ordinaretur, quod ita ut petierat impletum est.

[2] Beda gibt in der Kirchengeschichte Englands als Jahr der Weihe 696 an; schon Jaffé (Anm. zu Alc. 7 S. 46) hat darauf hingewiesen, daß das irrig ist, daß vielmehr auf Grund einer Notiz in einem Echternacher Kalender (s. S. 447) das Jahr 695 anzunehmen ist. Über die Kirche, in welcher die Weihe stattfand, besteht keine Übereinstimmung zwischen Beda und Alkuin: der erstere nennt S. Cäcilia, der letztere S. Peter. Glauben verdient der über Willibrords Leben besser unterrichtete Beda.

[3] In den Urkunden kommt dieser Name regelmäßig vor; dagegen bezeichnet sich Willibrord in seinem Testamente, Pard. II S. 349, als Clemens Willibrordus.

[4] Beda h. e. V, 11. Bonif. ep. 109 S. 395: In loco et castello, quod dicitur Traiectum.

[5] Das Kloster in Utrecht ist in der Urkunde Karl Martells v. 722 erwähnt, Cartul. van het st. Utrecht S. 3 ff. Nr. 1: Ubi W. sub sancte con-

Kirche wurde erneuert und dem fränkischen Nationalheiligen, Martin von Tours, geweiht[1]. Pippin trug Sorge, daß es der Kirche und dem Kloster nicht an Einkommen gebrach[2].

Mit großem Erfolg wirkte seitdem Willibrord zur Ausbreitung des Christentums im fränkischen Friesland. Es zeigt seinen klaren Blick, daß er sich bemühte, einen eingeborenen Klerus heranzuziehen: wir kennen noch die Namen der ersten Friesen, die den geistlichen Beruf erwählten, Wullibrat und Thiatbrat, die Oheime Liudgers, des späteren Bischofs von Münster[3]. Unter seinen Mitarbeitern wird ein Diakon Adalbert genannt, der im äußersten Norden des fränkischen Besitzes, in Egmont, wirkte[4]; vielleicht stand er an der Spitze eines Mönchsvereins. Denn eine Urkunde

---

versationis cenobitali ordine custos preesse videtur. Entstanden ist es jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach schon in der ersten Zeit seiner Tätigkeit in Utrecht. Die Urk. Pippins v. 23. Mai 753 S. 7 Nr. 3, B.M. 68, erwähnt monachi vel canonici.

[1] Bonif. l. c. In der Westdeutschen Zeitschr. Bd. 16, 1897, S. 256 ff. untersucht S. Muller das wenig durchsichtige Verhältnis der Salvators- und Martinskirche. Sein Ergebnis ist: die Salvatorskirche ist die alte Kathedrale; sie stand zugleich unter dem Patronat St. Martins. Die Martinskirche ist als neue Kathedrale von Bisch. Balderich um 940 gegründet. Daher die Bezeichnungen Alt- und Neumünster. Die von Willibrord wiederhergestellte Kirche ist die Kreuzkapelle zwischen den beiden Münstern. Diese Darlegung hat etwas Bestechendes; ihr schwacher Punkt liegt darin, daß sie dem Briefe des Bonifatius nicht ganz gerecht wird. Er sagt: Col. ep. illam sedem . . sibi usurpat . . propter fundamenta cuiusdam destructae a paganis ecclesiolae, quam Wilbrordus derutam usque ad solum . . repperit et eam proprio labore a fundamento construxit et in honore s. Mart. consecravit. Et refert, quod ab antiquo rege Francorum Dagobercto castellum Traiectum cum destructa ecclesia ad Col. parrochiam donatum fuisset.

[2] Pippin d. Kl. bestätigt im Mai 753 der Martinskiche in Utrecht den Zehnten, welchen seine Vorfahren Pippin, Karl und Karlmann ihr geschenkt hatten, B.M. 68; eine zweite Urkunde desselben, l. c. 69, bestätigt die von Chlothar und Theudebert derselben Kirche verliehene Immunität. Rettberg KG. D. II S. 527 erklärte sie für unecht; dagegen wurde sie von Sickel, Act. S. 213, verteidigt und von Mühlbacher nicht bezweifelt. Ich nehme nicht so sehr an der Bezeichnung des Bonifatius als Bischof von Utrecht Anstoß, als an den Königsnamen. Eine Kirche in Utrecht unter Chlothachar I. — nur er kann gemeint sein — ist sehr unwahrscheinlich; Bonifatius weiß nur von Dagobert, s. o. Die Urk. ist also zweifelhaft.

[3] Vit. Liudg. 5 S. 406.

[4] Vita Adalb. M.G. Scr. XV S. 699; als Quelle nahezu wertlos. Annal. Xantens. z. J. 694 M.G. Scr. II, 220: S. Adalbertus in loco qui dicitur Ekmunda usque ad tempus exitus sui apud quendam Eggonem mansit et plurimorum corda ad fidei salutem erexit.

vom 2. März 714 unterzeichnete ein Abt Adalbert als Zeuge[1]. Nach Beda aber war das Kloster in Utrecht nicht die einzige Stiftung Willibrords; er erwähnt, daß dieser einige klösterliche Niederlassungen in Friesland gründete. Wie sehr die benachbarte fränkische Bevölkerung den Wert seiner Tätigkeit zu schätzen wußte, beweisen die Schenkungen, die ihm gemacht wurden. Es waren Güter zumeist in der Lütticher Diözese im toxandrischen Gau[2]. In Friesland selbst wissen wir von einem einzigen Hofe, den ein fränkischer Besitzer ihm übergab[3]. Bis in das mittlere Deutschland drang sein Ruf: der Thüringerherzog Hedenus schenkte ihm im Jahre 704 Güter bei Arnstadt und Schwarzburg[4]. Am wichtigsten wurde die Gründung von Echternach[5]: er hatte hier einen Stützpunkt für seine Tätigkeit, der nicht in Gefahr war, durch eine Erhebung der Friesen gegen die fränkische Herrschaft erschüttert zu werden.

Die raschen Fortschritte unter den fränkischen Friesen ermutigten zu dem Versuch, auch in dem Gebiete, das Radbod verblieben war, die Missionspredigt aufzunehmen[6]. Radbod hinderte das nicht: es schien sich ein freundliches Verhältnis zwischen ihm und den Franken anzubahnen: er gab seine Tochter Theutsind

---

1) M.G. Dipl. I S. 95. Holder-Egger identifiziert diesen Abt mit dem ersten Abt von Echternach, s. Catal. abb. Ept. Scr. XIII S. 738. 740 u. Bonif. et Lulli ep. 110 S. 397, und diesen dann mit dem Egmonder Adalbert, N.A. XIII S. 29ff. Ich bin bedenklich dagegen. Gewiß muß man das J. 777 oder 775 nicht als gesichertes Todesjahr betrachten. Aber war Adalbert schon 714 Abt, so muß er damals doch wenigstens 30 Jahre alt gewesen sein; dann war er um 684 geboren, wahrscheinlich noch früher; lebte er auch nur bis 770, so müßte man für ihn ein ungewöhnlich hohes Alter annehmen. Ich halte es also für wahrscheinlich, daß der Egmonder Adalbert zwar mit dem Abte von 714, nicht aber mit dem Echternacher identisch ist.

2 Schenkungen Aengilbalds v. J. 704, Pard. II S. 265; Aengelberts v. J. 709 l. c. S. 280; der Nonne Berthilendis v. J. 710 l. c. S. 254; des Mönchs Ansbald v. J. 711 l. c. S. 289; desselben v. J. 712 l. c. S. 291, Aengelberts v. J. 713 l. c. S. 293.

3 Aengelbert, der sich im Eingang der Urkunde als Franke zu erkennen gibt, schenkt in pago Testeventi super Mosam loco Birni casatam unam cum omni peculio, Pard. II S. 280.

4 Schenkung des Dux Hedenus vom Jahre 704, Pardess. II S. 263.

5 S. S. 301.

6 Alc. c. 9 S. 47. Die traditionellen Nachrichten über Willibrords Tätigkeit im einzelnen sind bei Moll gesammelt (S. 152f.). Sie sind alle unsicher.

Pippins Sohne Grimoald zur Gemahlin[1]. Er gestattete Männern, die um ihrer Verbindung mit den Franken willen vertrieben waren, die Rückkehr[2]. Aber im Innern bewahrte er den alten Groll. Durch nichts ließ er sich zur Annahme des Christentums bewegen: es entsprach ganz dem Geiste des Mittelalters, daß nun auch sein Volk sich unzugänglich bewies.

Willibrord erkannte bald die Vergeblichkeit seiner Bemühungen. Er faßte nun den Entschluß, noch weiter nordwärts vorzudringen: er ist der erste Prediger des christlichen Glaubens unter den Dänen[3]. Aber auch hier fand er steinichten Boden: die Macht des väterlichen Heidentums über die Gemüter war noch unerschüttert. Doch Willibrord gehörte zu den Männern, welche das Mißlingen an ihren Plänen nicht irre macht, sondern nur antreibt, nach neuen Wegen zu suchen. Sein Biograph sah später in der Fruchtlosigkeit seiner Predigt den Beweis, daß Friesen und Dänen noch nicht zu den von Gott erwählten Völkern gehörten. Er selbst war entfernt von einer so fatalistischen Anschauung der Dinge: er verzichtete nicht auf den Plan, die Dänen zu bekehren. Was er nicht vermocht hatte, sollten dänische Glaubensboten versuchen; er nahm eine Zahl dänischer Knaben mit sich, um sie für die Predigt unter ihrem Volke auszubilden. Er verließ Dänemark, nicht als Sieger, aber mit ungebrochenem Mute. Auf der Rückfahrt wurde sein Schiff nach der den Friesen heiligen Insel Helgoland verschlagen: er predigte auch hier, und als sein Wort, wenn auch nur bei etlichen, Glauben fand, so versammelte er sie an einem Quell, welchen die Heiden als heilig verehrten, nur schweigend wagten sie von seinem Wasser zu schöpfen: in ihm hat er die Bekehrten getauft. Es ist eine Tat, wie die Fällung der Eiche zu Geismar durch Bonifatius: aber was dieser erreichte, mißlang Willibrord. Seine Handlung erschütterte den Glauben der Heiden nicht, sie erregte nur ihren Zorn gegen den Frevler am Heiligtum: man ergriff ihn, um die Tat zu rächen, und brachte ihn zum Könige, der das Urteil über ihn fällen sollte. Da hat gerade die religiöse Überzeugung Radbods sein Leben gerettet: an drei Tagen ließ er je dreimal das Los über ihn werfen: da es ihn nicht traf, so gehorchte er dem Willen der Götter und tötete ihn nicht. Nur einer seiner Gefährten wurde vom Lose getroffen und hingerichtet. Doch seine Tätigkeit unter den freien Friesen hatte nun ein Ende. Er kehrte nach Utrecht zurück und nahm die Arbeit an der Organisation

---

[1] Lib. Hist. Franc. 50.
[2] Vit. Liudg. 3 S. 405.
[3] Alc. c. 10 S. 47 f.

der Kirche im fränkischen Friesland von neuem auf. Alkuin verlegt in diese Zeit die Entstehung zahlreicher Pfarrkirchen[1]. Man konnte sein Werk hier für vollendet halten: aber seine Dauerhaftigkeit beruhte doch zum großen Teil auf dem Bestand der fränkischen Herrschaft. Diese aber war keineswegs sicher.

Daß der Haß der Friesen gegen die Franken unvermindert war, lehrte der Tod Grimoalds: im Jahre 714 wurde er von einem Friesen ermordet. Es war einer der letzten Schläge, welcher Pippin traf: das ganze fränkische Volk empfand ihn, man hört die Teilnahme aus den Worten des Geschichtschreibers, daß der fromme, bescheidene und gerechte Mann, da er seinen kranken Vater zu besuchen auf dem Wege war, von dem Heiden Rangar, einem Belialskinde, in der Lambertuskirche zu Lüttich erschlagen ward[2]. Kurz nach seinem Tode ist Pippin gestorben, 16. Dezember 714. Und nun gab der Zwiespalt im Hause Pippins, wie der schroff hervorbrechende Gegensatz zwischen Neuster und Auster Radbod die Möglichkeit, die verlorenen Gebiete wieder zu erwerben. Er trat als Bundesgenosse der Neustrier auf: der Preis der von ihm geleisteten Unterstützung war die Rückgabe des fränkischen Friesland. Karl Martell war in diesem Augenblick nicht nur der Vorkämpfer des fränkischen Reichs, sondern auch der christlichen Kirche; aber er war den Verbündeten gegenüber zu schwach[3]: Radbod ergriff ungehindert Besitz von dem abgetretenen Gebiet. Die Folge war für die friesische Kirche verderblich: Willibrord verließ das Land[4], die Priester wurden verjagt, ein großer Teil der Kirchen zerstört: überall erhoben sich wieder heidnische Heiligtümer[5].

In dieser Zeit traf Wynfrith in Friesland ein[6]: man erkennt

---

[1] Alc. c. 12 S. 49: Dum per dies singulos numerus crescebat fidelium et maior credentium turba ad verbi Dei agnitionem confluebat, coeperunt plurimi fidei fervore incitati patrimonia sua viro Dei offerre. Quibus ille acceptis mox ecclesias in eis aedificare iusserat, statuitque per eas singulas presbyteros et verbi Dei sibi cooperatores.

[2] Lib. Hist. Franc. 50. Auch Fred. cont. 101 S. 172 rühmt Grimoald.

[3] Lib. H. Franc. 51 f. Fredeg. cont. 105 f. S. 154. Annal. Tilian. z. J. 716.

[4] Karl Martell hat in dieser für ihn gefahrvollsten Zeit den treuen Freund seines Hauses nicht vergessen: am 23. Februar 718 schenkte er dem Kloster Echternach seinen Anteil an Bollendorf an der Sauer, unweit des Klosters, B.M. 31.

[5] Willib. Vit. Bonif. 4 S. 441.

[6] I. J. 716. Das ergibt sich daraus, daß nach Willibald Bonifatius i. J. 755 quadragesimo peregrinationis anno revoluto starb (c. 8 S. 469).

die kühne Entschlossenheit des angelsächsischen Missionars, mit der er gerade auf sein Ziel losging, wenn Willibald berichtet, daß er eine Unterredung mit Radbod selbst suchte. Er muß dem heidnischen Fürsten imponiert haben; denn weder der Aufenthalt noch die Tätigkeit im Lande wurde ihm verwehrt[1]. Aber wie die Dinge lagen, konnte an einen Erfolg nicht gedacht werden. Während die englischen Freunde Wynfrith bereits von Neubekehrten umgeben dachten[2], täuschte er sich nicht darüber, daß es für ihn nicht Erntezeit sei: er begnügte sich, eine möglichst genaue Kenntnis der friesischen Zustände sich zu erwerben. Dann verließ er das Land wieder[3]: er wartete auf bessere Zeit.

Schon im Jahre 718 trat ein Umschwung in den Verhältnissen Frieslands ein. Durch den Sieg bei Vincy über die Neustrier und die Überwältigung Plektruds in Köln hatte Karl den größten Teil der Macht errungen, die sein Vater besessen hatte: er konnte daran denken, die auswärtigen Feinde, welche während der letzten Jahre fränkisches Gebiet eingenommen hatten, zurückzudrängen. Sein erster Zug galt den Sachsen; er schlug sie im Sommer 718[4]. In demselben Jahre scheint er auch Radbod besiegt und zur Zurückgabe des Landes bis an den Zuiderzee genötigt zu haben[5]. Folgen-

---

[1] Willib. c. 4 S. 441.

[2] Ep. 13, Egburg an Wynfrith: Tu in regeneratione, cum sederint duodecim apostoli in sedibus duodecim, sedebis et ibi; et quantos labore proprio adquesieris, de tantis ante tribunal aeterni regis, dux futurus deauratus, gaudebis. Hahn (Bonif. u. Lul. S. 101) verlegt diesen Brief zwischen 717 und 722; ich glaube, daß er während des ersten Aufenthalts Wynfriths in Friesland geschrieben wurde. Die Art, wie Egburg von der in Rom gefangenen Wethburg spricht, läßt nicht annehmen, daß Wynfrith sich auf dem Wege nach Rom befand, oder eben von dort zurückgekehrt war. Auch Dümmler setzt ihn 716—720 an (S. 259).

[3] Ob Wynfrith im Herbste 716 oder 717 zurückkehrte, ist nicht sicher. Fischer, Bon. S. 262, erklärt sich für das letztere, Breysig Jhrbb. S. 24, Scherer Bon. S. 54, Pfahler Bon. S. 47 für das erstere. Ich halte das Jahr 716 für richtig; nach Willibald brachte Wynfrith in Friesland estatis autumnique aliquantulum tempus zu, dagegen in Nhutscelle dies plurimos. Diese verschiedenen Bezeichnungen verwehren an zwei Zeiträume zu denken, welche ungefähr gleich lang waren. Das wäre aber der Fall, wenn Wynfrith erst 717 zurückgekehrt wäre. Auch bedurfte er sicher nicht allzuviel Zeit, um zu der Einsicht zu kommen, daß für seine Tätigkeit in Friesland augenblicklich kein Raum sei.

[4] Ann. S. Amand. Tilian. Naz. Pet. z. J. 718.

[5] Die Tatsache ist von Breysig, Jahrbb. S. 29, bezweifelt. Alc. vit. Willibr. 13 S. 49 sagt aber ausdrücklich, daß Karl cum triumphi gloria Fresiam devicto Radbodo paterno superaddidit imperio. Die Annahme

reicher noch als dieser Sieg wurde ein Todesfall: im Jahre 719 starb Radbod[1]. Er hatte die friesische Selbständigkeit glücklich vertreten: aber was ihm gegen die Franken gelungen war, verdankte er mehr der geschickten Benutzung der Umstände als der überlegenen Kraft seines Volks. Das verhehlte sich sein Nachfolger, der jüngere Aldgild, nicht: er suchte Frieden mit den Franken; dadurch war die Gefahr weiterer Verwickelungen im Norden beseitigt.

Willibrord kehrte nach Utrecht zurück: seine Aufgabe war sowohl die Wunden zu heilen, welche die Jahre der heidnischen Reaktion der friesischen Kirche geschlagen hatten, als auch die Reste des Heidentums im fränkischen Friesland zu überwinden und von neuem, nun unter günstigeren Bedingungen, die Bekehrung der freien Friesen zu versuchen. Mit allerlei wunderbaren Zügen hat die Legende sein Wirken ausgeschmückt[2]: aber im einzelnen fehlt uns die Kenntnis seines Verfahrens wie seiner Erfolge, kaum daß der Name der einen oder anderen Kirche erhalten ist, die in dieser Zeit entstand[3]. Wie es scheint, hatte er auch jetzt mit manchfachem Widerstand zu kämpfen, den er nicht ohne Gewaltsamkeit brach[4]. Das Resultat war, daß das Heidentum aus dem fränkischen Landesteil verschwand[5], er wurde dauernd für die

---

eines fränkischen Siegs ist auch deshalb nötig, weil sich sonst nicht erklärt, weshalb Bonifatius im Spätjahr 718 sich zur Wiederaufnahme der friesischen Mission entschloß. Es muß ein Umschlag eingetreten sein, der ihm die Möglichkeit des Wirkens gab.

[1] Annal. S. Amand. z. J. 719.

[2] Alcuin. c. 14 ff. S. 50 ff.

[3] Schenkung eines Grafen Ebroin für die basilica b. Petri, quae constructa est in loco Rinharim in pago Dublinsi super fluvio Rheno, ubi nunc dominus pater et pontifex Willibrordus episcopus custos esse videtur, vom J. 721. Verfaßt und geschrieben ist die Urkunde von einem Presbyter Ugilius, Pard. II, 332. Schenkung eines gewissen Herelaef für eine von ihm vor kurzem erbaute und den Aposteln Petrus und Paulus und Lambert von Mastricht geweihte Kirche in loco Baclaos, ubi nunc domnus pater et pontifex Willibrordus praeesse videtur v. J. 721 l. c. 333. Schenkung Karl Martells an Echternach ohne Jahr, betreffend die Paulus-Kirche in Felison und die Kirche Wesele in pago Kuinehim (zwischen Zuiderzee und Nordsee), B.M. 41, eine dritte Kirche (Adrichem) in dem gleichen Gau nennt Abt Theodefried von Echternach in seiner vit. Willibr. 12 M.G. Scr. XXIII, 23 vgl. B.M. 40. Über die angeblichen fünf Willibrordskirchen in Nordholland s. Rettberg II S. 543.

[4] Das ergibt sich aus Erzählungen wie Alcuin c. 14 u. 20.

[5] Das ist das Urteil des Bonifatius ep. 109 S. 395: Qui per 50 annos

Kirche gewonnen. Dagegen ließen sich jene weitaussehenden Absichten, welche Pippin bei der Erhebung Willibrords zum Erzbischof gehegt hatte, nicht verwirklichen. Willibrord hat einigen seiner Genossen die bischöfliche Ordination erteilt[1]; aber sie wirkten nur als seine Gehilfen; es kam nicht zur Bildung neuer friesischer Diözesen. Dagegen gelangte das Bistum Utrecht zu festem Bestand. Am 1. Januar 722 schenkte Karl Martell dem Kloster in Utrecht, das Willibrord unmittelbar leitete, den gesamten Fiskal-Besitz in dem Orte selbst, nebst einigen Gütern in der Umgegend[2]. Einige Jahre später folgte die Schenkung des Ortes Elst im Gau Betuwe[3]. Die reiche Ausstattung des Klosters sollte ohne Zweifel den Bestand des Bistums sichern[4].

Einen Mitarbeiter hatte Willibrord drei Jahre lang an Wynfrith. Es war eine Zeit des fröhlichsten Gelingens[5]. Man begreift

---

praedicans, praefatam gentem Fresorum maxima ex parte convertit ad fidem Christi.

[1] Beda, der 731 schrieb, sagt: Non multo post — nämlich nach seiner Konsekration — alios quoque illis in regionibus ipse constituit antistites ex eorum numero fratrum, qui uel secum uel post se illo ad praedicandum uenerant; ex quibus aliquanti iam dormierunt in domino; vgl. Bonif. ep. 109 S. 395.

[2] B.M. 34. Breysig, Jhrbb. S. 40, schließt aus der Feierlichkeit der Schenkung, daß zugleich der Bischofssitz Utrecht Willibrord von neuem überwiesen worden sei. Nun berichtet allerdings Alcuin c. 13 S. 49, daß eine solche Übertragung nach dem Siege über Radbod stattfand. Aber das wird naturgemäß alsbald nach der Rückgabe des Landes geschehen sein, nicht nach einer Frist von mehreren Jahren. Ich möchte vielmehr daran erinnern, daß die Schenkung in derselben Zeit geschah, in welcher sich Willibrord mit dem Gedanken trug, Bonifatius zu seinem Nachfolger zu ordinieren: beides sollte demselben Zweck dienen, den Bestand des wieder eingenommenen Bistums zu sichern.

[3] B.M. 36. Der Gau Batuvua, in dem die Villa Heliste, Elst südlich von Arnheim, liegt, gehörte nicht zu Friesland.

[4] Elst erhielt W. in ius et in dominium suum suorumque successorum.

[5] Willib. c. 5 S. 446f. In die Jahre 719—722 gehören aus der Briefsammlung des Bonifatius ep. 14 u. 15. In ersterem Schreiben ist S. 263 ein Presbyter Berhtheri genannt, qui diu incoluit illam peregrinationem; man möchte einen der Gefährten Willibrords in ihm vermuten. Hahn, Bonif. und Lul. S. 106 denkt an jenen Berehthere, mit dem Bonifatius in Thüringen zu kämpfen hatte, Willib. 6 S. 453. Der zweite Brief zeigt das lebhafte Interesse, das der englische Freundeskreis des Bonifatius an der friesischen Mission nahm: Bugga sandte ihm fünfzig solidi und eine Altardecke. Der Brief Daniels von Winchester, ep. 23, den Jaffé in die gleiche Zeit verlegt, scheint mir jünger zu sein: die Anrede des Bonifatius als antistes setzt seine Weihe zum Bischof voraus; so auch Dümmler S. 271. Liudger von

den Wunsch des alternden Bischofs, den jüngeren Freund dauernd an Friesland zu fesseln; er dachte ihn zu seinem Nachfolger zu ordinieren. Der Plan scheiterte an Wynfriths Widerspruch; er sah sein nächstes Berufsfeld im innern Deutschland[1]. Willibrord mußte sich darein finden, die Last seines Amtes weiter zu tragen. Er fühlte sich alt: im Jahre 726 verfaßte er sein Testament, das einzige Schriftstück, das wir von ihm besitzen[2]. „Es müssen die Christen", so beginnt es, „den Weg der Wahrheit erkennen, auf dem sie ihrem Schöpfer durch ihre Verdienste recht dienen können, sodaß ihre Almosen und ihre Devotion ihnen zum Heil gereichen, wie der Höchste sagt: Gebet und es wird auch euch gegeben, und spendet Almosen und alles ist rein für euch." Im Gedanken hieran setzte Willibrord das Kloster Echternach zum Erben dessen ein, was ihm übergeben worden war: es sind zwei Kirchen zu Antwerpen und an der Mündung der Maas, und zahlreiche Güter im toxandrischen Gau. Er erlebte noch den neuen Kampf zwischen Karl Martell und den freien Friesen im Jahre 734[3]. Aber die Verwüstung der heidnischen Heiligtümer, welche Karl damals gebot, brachte der Ausbreitung der Kirche keinen Gewinn: es fehlten die Glaubensboten. Willibrord war durch sein Alter gehindert, in dem neueroberten fränkischen Gebiete zwischen Zuiderzee und Lauvers mit der früheren Energie an der Aufrichtung der Kirche zu arbeiten. Noch zwanzig Jahre später war das Land zum größten Teile heidnisch[4].

Willibrord starb, wahrscheinlich in Echternach, am 7. November 739[5].

---

Münster nennt in seiner vit. Gregor. 2 Wyrda, Attingahem und Felisa als die Orte der Tätigkeit des Bonifatius; man findet sie wieder in Woerden unterhalb Utrecht, Achttienhoven und Velzen, nördlich von Haarlem (s. Holder-Egger zu V. Greg. 2 S. 67). Die Verbindung, in der diese Nachricht mit irrigen Zeitangaben steht, läßt sie aber wenig glaubhaft erscheinen.

[1] Willib. c. 5 S. 447 f.

[2] Pard. II S. 349; die Zweifel an der Echtheit desselben scheinen mir nicht genügend begründet.

[3] Fredeg. contin. 109: Bubonem gentilem ducem illorum fraodolentum consiliarium interfecit, exercitum Frigionum postravit, fana eorum idolatria contrivit atque combussit igne. Chron. Moiss., Annal. Petav. z. J. 734.

[4] Willib. c. 8 S. 463 f.

[5] Das Jahr 739 ergibt sich daraus, daß Willibrord nach Alcuin (Nr. 24 der versifizierten vit. S. 74) nach Vollendung des 81. Jahres starb. Echternach als Ort des Todes ist wahrscheinlich, da Willibrord dort begraben wurde, Alc. c. 24 S. 57. Was Reiners in den Studien aus dem Bened. Orden, VI, 1885 S. 162 ff., über W. als Schriftsteller darlegt, scheint mir ganz un-

Wenn man Bonifatius den Apostel der Deutschen nennt, so gibt man ihm einen Beinamen, der seine Bedeutung nicht richtig ausspricht. Dagegen verdient Willibrord den Namen des Apostels der Friesen. Nur schwache Anfänge der Christianisierung dieses Stammes sind vor ihm gemacht worden: die friesische Kirche ist sein Werk. Es ist ihm nicht alles gelungen, was er wollte: weder konnte er das ganze Volk zum Glauben bekehren, noch vermochte er eine dauernde Verbindung der friesischen Kirche mit Rom herzustellen. Aber mit klarem Blick für die wirklichen Dinge wußte er sich auf das Mögliche zu beschränken. Daß er auf manches verzichten mußte, machte ihn nicht mißmutig: mit zäher Ausdauer stand er auf seinem Posten bis in das höchste Alter. Dem ist es zu verdanken, daß sein Tod sein Werk nicht erschütterte, obgleich er keinen Nachfolger als Bischof von Utrecht hatte [1]. Die Auflösung der kirchlichen Ordnung im fränkischen Reich machte sich auch hier geltend. Karl Martell hatte wohl ein Interesse daran, daß das Land christlich wurde — darum hatte er Willibrord unterstützt — aber nicht daran, daß die kirchliche Verwaltung in der hergebrachten Form geschah: darum ließ er das Bistum Utrecht nach seinem Tode unbesetzt.

Während in Friesland der kirchliche Fortschritt zum Stehen kam, vollzogen sich im mittleren Deutschland die wichtigsten und folgenreichsten Ereignisse. Sie knüpften sich an die Person Wynfriths.

---

sicher. Nur die Notiz in dem ehemals Echternacher Kalender mag von ihm selbst geschrieben sein: In nomine Domini Clemens Uuillibrordus anno sexcentesimo nonagesimo ab incarnatione Christi veniebat ultra mare in Francia, et in Dei nomine anno sexcentesimo nonagesimo quinto ab incarnatione Domini quamvis indignus fuit ordinatus in Romae episcopus ab apostolico viro domno Sergio papa, nunc vero in Dei nomine agens annum septengentesimum vigesimum octavum ab incarnatione d. n. J. Ch. in Dei nomine feliciter, N.A. II S. 293.

[1] Rettbergs Behauptung KG. D. II S. 527: „So viel ist gewiß, daß nach Willibrords Tode der Stuhl ordentlich besetzt ward" ist ein Irrtum. Willibrord starb 739, aber erst Karlmann beauftragte Bonifatius mit der Neubesetzung, ep. 109 S. 395: sie kann also frühestens 741 geschehen sein.

Zweites Kapitel.

# Wynfriths Jugend. Die Gründung der Kirche in Thüringen und Hessen.

Man liebt es, die Lebensgeschichte bedeutender Männer bis in ihre Kinderjahre hinauf zu verfolgen; so sucht man die Kräfte zu erkennen, die auf den Charakter in der Zeit seiner weichsten Bildsamkeit wirkten. Denn das Verhalten des Mannes wird begreiflich aus der Entwicklung des Knaben und Jünglings. Aber nur zu oft sind die Nachrichten, welche uns zu Gebote stehen, unbestimmt und von zweifelhafter Glaubwürdigkeit; der Biograph hat das Bild des Jünglings, das er nicht kannte, gestaltet nach dem des Mannes, das er vor Augen hatte.

Das ist bei Bonifatius der Fall: die asketische Begeisterung seiner Mannesjahre schreibt Willibald schon dem vierjährigen Knaben zu[1]. Wer möchte ihm Glauben schenken? Nicht das Bild, das

[1] Vit. Bonif. 1 Jaffé S. 432. Die Biographie Willibalds liegt in einer doppelten Rezension vor, die erstere bei Jaffé Mon. Mog. III u. Nürnberger, Breslau 1895; die zweite in den Anal. Bolland. I. Die Herausgeber der Anal. Boll. hielten die von ihnen einer Brüsseler Handschrift entnommene Rezension für die ursprüngliche, den Jafféschen Text für eine Erweiterung. Doch fand diese Annahme, soviel ich sehe, nur Widerspruch; vgl. Wattenbach N.A. VII S. 639; Waitz ebenda VIII S. 169, und die 1. Aufl. dieses Buchs S. 410. Vgl. Anal. Boll. XV S. 268. Die zweite Rezension ist vielmehr eine Kürzung der ersten. Die Absicht des Bearbeiters ging zunächst auf Abglättung des Stiles; daß er nicht von einer leicht erkennbaren kirchlichen Tendenz frei war, zeigen die Zusätze; z. B. das Zusammentreffen zwischen Karl Martell und Bonifatius schildert der Jaffésche Text (S. 451)

er von dem Knaben Wynfrith entwirft, kann für historisch gelten, sondern nur die Umrahmung, in welcher er es zeigt.

Wynfrith ist aufgewachsen als der Sohn eines edeln sächsischen Grundbesitzers[1] in Wessex: als Sachse hat er sich stets gefühlt, wie Landsleute dünkten ihn die Sachsen des Kontinents[2]. Man nennt ohne sicheren Grund Kirton seine Heimat, jedenfalls wird man sie im südwestlichen Teile des Königreichs suchen müssen[3].

---

so: Venerabiliter ab eo susceptus literas praedicti Romani pontificis sedisque apostolicae Carlo duci detulit, eiusque dominio ac patrocinio subiectus, ad obsessas ante ea Haesorum moetas cum consensu Carli ducis rediit; dagegen der Bolland. Text, c. 23: Qui retento sibi regno regaliter regendo, ipsum spiritualiter regendum commisit ei: ut ipse Karlus edicta dando et jura imperialia suis mandando uno nomine rex appareret et esset, Bonefacius vero animas curando geminato nomine rex et pontifex per totum regnum gloriose procederet. Als Bearbeiter erweist sich der Verfasser der Brüsseler Rezension auch, indem er den ursprünglichen Bericht steigert. Bei Jaffé S. 433 übergibt der Vater des Bonifatius nach seiner Genesung seinen Sohn dem Kloster spontaneus a domino quidem correptus; bei Boll. 5 heißt es dagegen: non tantum concessit, quantum coegit exequi propositum. Die Titel der Biographien des Bonif. Seiters, Müller, Werner, Buß, Pfahler, Fischer, Ebrard, Kurth s. man in der Literaturübersicht; neben ihnen kommt in Betracht H. Hahn, Bonifaz u. Lul, 1883, und Sommerlad S. 269 ff.

[1] Willibald spricht a. a. O. von der villa domusque des Vaters Wynfriths. Wenn der Anonymus von Utrecht, A. S. Boll. Iun. 1 S. 481, Bonifaz einem adeligen Geschlecht entstammen läßt, so ist diese Nachricht an sich wertlos, da er nur aus Quellen schöpft, die uns noch zugänglich sind, und die nichts davon enthalten. Sie findet jedoch ihre Bestätigung dadurch, daß Willibald und Wynnebald, die mit Bonifatius verwandt waren, Vit. Wynneb. 4, M.G. Scr. XV S. 109, aus einer adeligen sächsischen Familie stammten, V. Willib. c. 1 ib. S. 88.

[2] Bonifatius fordert die Engländer zur Fürbitte für die Bekehrung der Sachsen auf mit den Worten: Miseremini illorum, quia et ipsi solent dicere: De uno sanguine et de uno osse sumus; ep. 46 S. 295.

[3] Die einzige Stelle, wo Bonifatius von seiner Heimat spricht, ist ep. 50 S. 301: Synodus et aecclesia, in qua natus et nutritus fui i. e. in transmarina Saxonia Lundunensis synodus. Die auffällige Angabe wird sich aus einer Beziehung auf den Brief Gregors d. Gr. an Augustinus, J.W. 1829, erklären. Die Heimat des Bonifatius im südwestlichen Teile von Wessex zu suchen, dazu führt die Lage von Adescancastre, wenn es richtig ist, daß das Kloster an der Stelle des heutigen Exeter lag. Noch unsicherer als die Heimat ist die Geburtszeit des Bonifatius. Willibald hat sie offenbar nicht gewußt. Wenn er Bonifatius triginta aut eo amplius annorum habens aetatem zum Presbyter geweiht werden läßt, so ist das nur eine andere Fassung der Voraussetzung, er sei iuxta canonicae constitutionis

Ist dem Biographen Glauben zu schenken, so hat Wynfrith die religiöse Richtung seines Lebens nicht durch das Beispiel oder die Unterweisungen der Eltern erhalten: der Vater setzte sich ihr vielmehr entgegen. Er empfing sie von den Priestern, deren Worten er lauschte[1]. Von ihnen lernte er, was die Eltern ihm nicht boten. Um so leichter konnte er sich dann, als er, noch ein Knabe, dem Kloster übergeben wurde, vom Vaterhause losreißen. Es war für ihn eine völlige Lösung: der Mann, der bis ins Greisenalter die wärmste Liebe für das Vaterland, das er in jungen Jahren verließ, gehegt hat, erwähnt nie seine nächste Heimat; auch seine Freunde scheinen sie nicht gewußt zu haben: Willibald gibt sie nicht an, er hat sie wohl von niemand erfahren; ebensowenig den Namen von Wynfriths Vater.

Dagegen weiß er den Namen des Klosters, in welchem Wynfrith zum Mönch erzogen wurde: Adescancastre, das man in dem heutigen Exeter wiederfindet; auch der Name des Abtes, der es leitete, Wolfhard, ist ihm bekannt. Es lag an der Grenze, wo britisches und sächsisches Volkstum sich berührten: deshalb mag man vermuten, daß in ihm keltischer und römischer Geist sich

---

regulam zum Priesteramt gelangt, s. c. 3 S. 438; ebendeshalb völlig wertlos: alle Berechnungen, welche von dieser Stelle ausgehen, bauen auf trügerischen Grund. Eher verdient die Angabe c. 5 S. 447 Berücksichtigung, wonach Bonifatius i. J. 722 das Bischofsamt ablehnte, da er noch nicht fünfzig Jahre alt sei. Hierüber konnte Willibald von seinen Gewährsmännern unterrichtet sein: aber die Angabe ist sehr unbestimmt: sie schließt nur aus, daß Bonifatius vor 672 geboren wurde. Wenn er nun in einem dem Jahre 735 angehörenden Briefe sich als decrepitus et membris omnibus ad viam universae terrae vergentibus bezeichnet, ep 34 S. 285, wenn er hier und in einem vor Karl Martells Tod geschriebenen Briefe von seiner senectus spricht, ep. 63 S. 329, so ist dadurch verwehrt, allzuweit über 672 herabzugehen: man muß doch mindestens sechzig Jahre alt sein, ehe man das Recht hat, sich als Greis zu bezeichnen. Danach scheint wahrscheinlich, daß Bonifatius kurz vor 675 geboren ist. Auf das gleiche Resultat ist Fischer S. 258 gekommen. Die Chronologie der Jugendzeit des Bonifatius liegt völlig im Dunkeln. Willibald läßt ihn die infantia und pueritia in Adescancastre zubringen und im Beginne der adolescentia nach Nhutscelle übersiedeln. Aber diese allgemeinen Angaben sind ziemlich wertlos. Dagegen scheint mir sicher, daß er nicht vor d. J. 701 Adescancastre verlassen hat. Er kam nach Nhutscelle, als Wynbercht dort Abt war, Willib. c. 2 S. 435; dieser aber befand sich i. J. 701 noch am Hofe des Königs Ini von Wessex, er ist Konzipient einer Schenkung dieses Königs für Aldhelm, Kemble, Cod. Dipl. aevi Saxon. I S. 56: Ego Uuynberchtus hanc donacionem dictans subscripsi.

[1] Willib. 1 S. 432.

verschmolzen. Übrigens muß es unbedeutend gewesen sein; denn es wird sonst nirgends erwähnt; daß das wissenschaftliche Leben in ihm nicht hoch stand, bemerkt Willibald. Das war auch der Grund, weshalb Wynfrith Adescancastre wieder verließ. Er ging nach dem Benediktinerkloster Nhutscelle[1]. An der Spitze desselben stand der Abt Wynbercht[2]. Noch in seinem höchsten Alter spricht Wynfrith von ihm, seinem einstigen Lehrer, in Worten der Verehrung[3]. Am Hofe der Könige von Wessex war er emporgekommen: sie bedienten sich seiner bei Abfassung von Urkunden[4]. Auch als Abt hat er die Kunst des Schreibens geübt: Bonifatius rühmt die klare und scharfe Schrift eines von ihm gefertigten Kodex sechs prophetischer Bücher[5]. Der brauchbare Notar war nicht ohne Einfluß am Hofe: Aldhelm von Malmesbury wandte sich an ihn, um die Rückgabe eines seinem Kloster entfremdeten Gutes zu erreichen[6]. Wenn ihn Aldhelm wie einen nahen Freund anredet, so läßt das auf die Geistesart Wynberchts schließen: wie bei jenem werden sich auch bei ihm allgemein wissenschaftliche und theologische Interessen verbunden haben. Als Abt von Nhutscelle machte er sein Kloster zu einem Sitze lite-

---

[1] Nutshalling zwischen Winchester und Southampton. Willib. 2 S. 435 spricht bestimmt von der Benediktinerregel als in Nhutscelle giltig. Die Nachricht zu bezweifeln oder einzuschränken hat man keinen Grund: weder ist das Recht der Abtswahl ein altbritischer Zug, Fischer S. 261; das zeigt das 64. Kapitel der Benediktinerregel; noch ist der Presbyterabt das Hauptkennzeichen des brit. Klosters, Hahn, Bonifaz und Lul S. 28. Daß Presbyter an die Spitze von Klöstern traten, kam nicht selten vor; vgl. oben S. 248; um an ein naheliegendes Beispiel zu erinnern, so ließ König Alchfrid Wilfrid alsbald zum Presbyter weihen, nachdem er ihn zum Abte des Klosters Ripon gemacht hatte, Bed. h. e. III,25.

[2] Vgl. über ihn Hahn, Bonifaz und Lul S. 27f.

[3] Ep. 63 S. 329: Venerandae memoriae Winbertus, abbas et magister quondam meus.

[4] Wilh. Malmesb. de gest. pontif. Angl. V, 2 S. 1632 Mign. nach Anführung einer Urkunde des Königs Ini für Malmesbury, Kemble Nr. 48 S. 55: Subscripsit Winberthus clericus regis, qui et hanc et caeteras Ceduallae donationes dictaverat. Man findet seine Unterschrift unter einem Diplom des Bischofs Liuthari v. 26. Aug. 675; hier bezeichnet er sich als Presbyter, Kemble S. 16, unter einem Diplom Caeduuealhas von Wessex v. Aug. 682 S. 28, eines Patricius Baldond v. Aug. 688 S. 32, Inis von Wessex v. 5. Juli 699 S. 52 (Hanc cartam scripsi et subscripsi), und 701 S. 55, endlich eines gewissen Coinond S. 126.

[5] Ep. 63 S. 329.

[6] Wilh. Malmesb. l. c.

rarischer Bildung[1]. Das war es, was den jugendlichen Wynfrith anzog: hätte er nur ein Mönch sein wollen, so hätte er keinen Grund gehabt, Adescancastre zu verlassen. Aber er suchte mehr: mit voller Hingebung ist er dann auf das eingegangen, was ihm in Nhutscelle geboten wurde. Hier legte er den Grund zu der umfassenden Kenntnis der heiligen Schrift, die er in seinen Briefen beweist; hier erwarb er sich eine über das Gewöhnliche hinausgehende Kenntnis der Grammatik und Metrik: man weiß, daß er ein Lehrbuch der Grammatik verfaßte[2], und noch der gereifte, in bedeutender Tätigkeit stehende Mann erübrigte Zeit, um die poetischen Versuche seiner Schüler zu verbessern[3], und erfreute sich an dem Spiel der gebundenen Rede. Nicht nur im Verkehr mit den alten Freunden, auch in einem Brief an Papst Zacharias brachte er wohl ein paar Verse an[4]. Aus dem Schüler wurde bald ein Lehrer; wenn die Verehrung der Schüler ein Zeugnis für den Wert des Lehrers ist, so ist Bonifatius ein trefflicher Lehrer gewesen[5]. Willibald weiß von dem Aufschwung, welchen die Schule in Nhutscelle unter seiner Leitung nahm. Selbst Frauen suchten seine Unterweisung: zwar gestatteten die klösterlichen Gesetze nur brieflichen Verkehr, aber ihre Anhänglichkeit an Wynfrith war nicht minder treu, ihre Verehrung nicht minder warm[6]. Auch seine Begabung zum Predigen wird gerühmt. kein Wunder, daß man dem eifrigen Mönche bald die Priesterweihe erteilte. Man hat den Eindruck eines Talentes, das sich am rechten Platze befindet, glücklich entwickelt und leicht Anerkennung gewinnt.

Die Beziehungen des Abtes Wynbercht zu weltlichen und geistlichen Großen Englands machten es seinem begabten Schüler leicht, in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Vor allem wurde Aldhelm[7] auf ihn aufmerksam; ein Mann von vornehmer Geburt, umstrahlt von dem Glanze der Gelehrsamkeit, stand er damals auf dem Höhepunkt seines Ansehens; Fürsten und Fürstensöhne zählte er zu seinen Schülern und Freunden. Er war ein Sachse von Ge-

---

[1] Willib. 2 S. 435.

[2] Bursian, Münchener Sitzungsberichte 1873 S. 457 ff.

[3] Ep. 103 S. 389.

[4] Vgl. die Zusammenstellung bei Hahn, Bonifaz und Lul S. 28.

[5] Ep. 98 S. 384. Der Schreiber ist nicht genannt. Hahn vermutet Lul, s. u.

[6] Willib. c. 2 S. 436; ep. 13 S. 259.

[7] Über Aldhelm vgl. man außer den Literaturgeschichten die schöne Charakteristik bei Hahn, Bonifaz und Lul S. 1 ff., und Bönhoff, Aldhelm v. Malmesb., Dresden 1894.

burt und gebildet von einem schottischen Einsiedler Maildulf, aus dessen Zelle das Kloster erwuchs, dem er später vorstand. Denn auch er war ein Mönch; aber sein Mönchtum stand nicht im Gegensatze zu höherer Bildung; alle Kulturelemente der antiken Welt, welche Männer wie Theodor von Canterbury und Abt Hadrian nach England gebracht hatten, eignete er sich an; auch die kirchliche Stellung der römischen Sendlinge teilte er. Er war erfüllt von der Überzeugung, daß die Gemeinschaft mit Rom für die Kirche notwendig sei: er selbst ist nach Rom gepilgert, für sein Kloster erlangte er ein päpstliches Privilegium; er war ein Vorkämpfer für die römischen Gebräuche gegen die schottischen. Aber er war alles eher als ein beschränkter und enger Geist: wofür alles hat dieser Mönch sich interessiert! für die altchristliche wie für die antike Literatur, für die Heiligen der Bibel und Legende wie für die Großen der Weltgeschichte, für die Regeln der Grammatik und der Metrik wie für die Kunst des Rechnens und des Versebaus, für die Rätsel der Astrologie wie für die Schwierigkeiten der Zeitrechnung, für das römische Recht wie für die Ideale, die man in den Nonnenklöstern pflegte. Man begreift, daß er die höchste Bewunderung seiner wissenslustigen Zeitgenossen erregte. Wie hätte nicht auch Wynfrith zu seinen Bewunderern gehören sollen? Er muß ihm persönlich nahe getreten sein: das Verhältnis beider wird mit dem eines Klienten zum Patron verglichen [1]. Es war ein Königssohn, der in einem Briefe an Aldhelm diesen Vergleich gebrauchte; er sprach von „unserm gemeinsamen Klienten“: auch er kannte und schätzte also den jungen Mönch: wie sehr, zeigte er damit, daß er ihm eines seiner Gedichte widmete. Man sieht, der Aldhelmische Kreis, welcher die Bildung des Zeitalters repräsentierte, erkannte in Wynfrith einen Mann, der zu großen Hoffnungen berechtigte.

Das taten nicht minder die Männer des praktischen Lebens. Willibald erzählt von einer Synode unter König Ini von Wessex, deren Anlaß und deren Zeit nicht mehr festzustellen sind [2]. Die Synode hielt für nötig, sich mit dem Erzbischofe Berchtwald von

---

[1] Ep. 5 S. 239. Den Verfasser Aedilwald identifizieren Jaffé und Dümmler S. 238 mit dem gleichnamigen König von Mercia (716—757).

[2] Über die Veranlassung der Synode gibt es so viele Vermutungen als Schriften über Bonifatius; sie leiden alle daran, daß man zwar ihre Möglichkeit, nicht aber ihre Wahrscheinlichkeit beweisen kann, und sind also historisch wertlos. Ich bescheide mich über eine Sache, über die nichts überliefert ist, auch nichts zu wissen. Über das Jahr steht nur fest, daß die Synode vor 712 stattfand; denn in diesem Jahre war bereits Aldbert Abt von Glastonbury, Jaffe S. 48 Anm. 3.

Canterbury ins Einvernehmen zu setzen und eine Gesandtschaft an ihn abzuordnen. Hier war es nun, daß die drei Äbte Wynbercht von Nhutscelle, Wintra von Dyssesburg und Beorwald von Glestingaburg[1] vorschlugen, Wynfrith mit den Unterhandlungen zu betrauen. Er besaß, wie der Vorschlag zeigt, das volle Vertrauen der Mönche. Daß er den ihm gewordenen Auftrag glücklich löste, war sein erster Erfolg im öffentlichen Leben. Er blieb nicht ohne Frucht: die kirchlichen wie die weltlichen Großen lernten den klaren Verstand Wynfriths schätzen; man zog ihn seitdem häufig zu den Synodalverhandlungen bei[2]. Das freundschaftliche Band, welches ihn mit Erzbischof Berchtwald verband, ist wohl damals geknüpft worden.

Wynfrith ging, daran kann man nach seinen Anfängen nicht zweifeln, einer glänzenden Laufbahn entgegen, wenn er in seiner Heimat blieb. Von allen Seiten wurde er anerkannt; ein reicher Freundeskreis umgab den glücklich sich entwickelnden Mann[3].

Aber er verließ England. Nicht ein plötzlicher Entschluß, nicht ein scharfer Bruch mit der bisherigen Weise seines Lebens bestimmte ihn dazu: der Umschlag von einem Extrem ins andere lag seiner ganzen Geistesart ferne; auch hätte er sonst, wie etwa Hieronymus, seine literarischen Neigungen später verurteilt, aber das tat er nie. Doch von Anfang an befriedigten sie nur die eine Seite seines Wesens. Willibald läßt ihn schon in Adescancastre, mehr noch in Nhutscelle ein vollkommener Mönch sein: was die Jugend lockt, was die Sinnlichkeit reizt, hatte über ihn keine Macht, die Forderungen des Gehorsams, der Handarbeit, wie sie die Benediktinerregel enthält, wurden von ihm treulich erfüllt: in Wort und Wandel, in Glaube und Keuschheit bot sein Leben für alle ein Beispiel[4]. Das mag nicht ein historischer Bericht in strengem Sinne sein; aber daran kann man nicht zweifeln, daß das asketische Ideal des Mönchtums eine Macht über ihn besaß: er war nicht nur Mönch, aber er war ein Mönch. Die mönchische Frömmigkeit bildete nicht einen Gegensatz zu der Freude an dem Kulturleben seiner Zeit: aber unvermittelt standen die beiden Elemente seiner Anschauung neben einander[5]. Wie stark das erstere war,

---

[1] Dyssesburg ist Tisbury in Wiltshire, Glestingaburg Glastonbury in Somerset. Über die genannten Äbte vgl. Hahn, Bonifaz und Lul S. 29.

[2] Willib. c. 4 S. 439.

[3] Über die englischen Freunde Wynfriths handelt Hahn a. a. O.

[4] Willib. c. 2 S. 434 f.

[5] Höchst charakteristisch ist hierfür der älteste auf uns gekommene Brief des Bonifatius, ep. 9 S. 249 f., an einen Jüngling namens Nithard:

beweist der Entschluß, als Glaubensbote zu den Heiden zu gehen. Es mag die Sehnsucht nach der Ferne, es mag der Drang nach Tätigkeit, der sicher in dem zum Organisator geborenen Mönche lebte, mitgewirkt haben, aber wenn es so war, so verkleideten sich diese Motive in die Überzeugung, daß nur, wer alles verläßt, ein vollkommener Christ sei: wie Hunderte vor und nach ihm führte ihn das mißverstandene Wort in die Ferne, daß man um Christi willen die Eltern und das Vaterland verlassen müsse[1].

Einige Genossen schlossen sich an Wynfrith an; der Abt und die Brüder von Nhutscelle kargten nicht bei der äußeren Ausrüstung[2]; Erzbischof Berchtwald und der Klerus von Canterbury schlossen mit den Scheidenden eine Gebetsverbrüderung[3]: sie erwiesen ihnen dadurch vielleicht den Dienst, den Wynfrith am höchsten schätzte; denn er hatte daran die Versicherung, daß das

---

er spricht nachdrücklich das mönchische Verwerfungsurteil über universa mundi huius pretiosa aus: aber der Gedanke, daß Wortgeklingel und Phrasenschwulst das Wertloseste von allem ist, kommt ihm nicht entfernt.

[1] Die modernen Biographen des Bonifatius (z. B. Müller, Werner) bemühen sich, seinen Entschluß anders zu motivieren als Willibald. Es ist auch hier zuzugeben, daß der letztere nicht schlechthin glaubwürdige Quelle ist. Aber, wie mich dünkt, übertragen die Biographen Reflexionen, die im 19. Jahrhundert möglich waren, unbesehens auf das 8. Wenn irgend eine Tatsache historisch feststeht, so ist es die Macht der mönchischen Lebensanschauung über die Gemüter in der Zeit des Bonifatius; daß sie auch ihn beherrschte, ist unbestritten, und wenn man nun weiß, daß die Mönche ihre Vollkommenheit darin suchten, um Christi willen alles zu verlassen, warum sollte dies nicht das Motiv für Bonifatius gewesen sein? Wenn Gregor II. von Bonifatius schreibt: Experientes proinde te ab infantia sacras litteras didicisse profectusque indolem ad augmentum crediti caelitus talenti prospectu divini amoris extendere, videlicet gratiam cognitionis caelestis oraculi in laborem salutiferae praedicationis — ad innotescendum gentibus incredulis mysterium fidei — instanti conatu expendere, ep. 12 S. 258, so kann das eine Phrase sein: aber es kann ebensowohl das wirkliche Motiv des Bonifatius angeben, und es spricht jedenfalls aus, wie man sich damals Schritte wie den seinen motiviert dachte.

[2] Willib. c. 4 S. 440.

[3] Ep. 33 S. 283 f. Bonifatius an Nothelm von Canterbury: Ut communioni fraternae non aliter, quam ut mihi venerande memoriae antecessor vester, Berhtwaldus archiepiscopus, exeunti a patria concessit, vobiscum adunatus sim nexu spiritali et glutino caritatis coniunctus. Wie die angeführte Stelle zeigt, hat Bonifatius Sorge getragen, daß der Bund nach dem Tode Berchtwalds erneuert wurde. Gleiche Verbrüderungen schloß er mit Worcester, ep. 112 S. 401, Winchester, ep. 114 S. 402, York, ep. 75 S. 346 u. a. S. Ebner, Die klösterl. Gebetsverbrüderungen S. 36 f.

geistige Band, das ihn mit der Kirche der Heimat verknüpfte, unzerrissen bleiben solle: wie ein gemeinsames Unternehmen des ganzen Freundeskreises wurde der Auszug betrachtet. Das Ziel war ein von englischen Missionaren bereits bearbeitetes Missionsfeld: Friesland. Wir haben berichtet, daß Wynfriths erster Missionszug vergeblich verlief: er kehrte nach Nhutscelle zurück. Den Brüdern kam er erwünscht; der Abt des Klosters war gestorben: sie wählten den Rückkehrenden zu seinem Nachfolger[1].

Glücklich, wer über seinen wahren Beruf nicht unsicher ist! Für Wynfrith mußte der Gedanke, die Leitung des Klosters zu übernehmen, viel Anziehendes haben: Aldhelm, die Tätigkeit, die er entfaltete, die Stellung, die er einnahm, das Ansehen, das er genoß, mußten ihm vor der Seele stehen; hätte er sich als Abt nach Aldhelms Vorbilde nicht glücklich gefühlt? Aber er lehnte ab; einem auf dem Festland gewonnenen Freunde versicherte er, es sei sein Vorsatz, dahin zurückzukehren, wenn es der Wille Gottes sei[2]: er war fertig und bereit, sagt Willibald, für sein vorausbestimmtes Los[3]. Das ist die religiöse Betrachtung des abgeschlossenen Ereignisses; herbeigeführt wurde es durch den freien Entschluß Wynfriths. Was konnte diesen bewirken als das Gefühl oder die Einsicht, daß im Kloster doch nicht der rechte Platz für ihn sei? Leicht wurde es ihm nicht gemacht, an dem Entschlusse festzuhalten: denn von den Mönchen in Nhutscelle scheint keiner sich zum Abt geeignet zu haben. Hier half das Eingreifen des Bischofs Daniel von Winchester[4]. Indem er einen Abt für Nhutscelle ernannte, überhob er Wynfrith der Verpflichtung, um des Klosters willen in England zu bleiben. Daniel hat Wynfrith hoch geschätzt; so lange er lebte, blieb er in brieflichem Verkehr mit

---

[1] Willib. c. 5 S. 442 f.

[2] Ep. 9 S. 251 an Nithard. Die Meinungen über diesen Brief gehen auseinander. Die einen lassen ihn aus Friesland nach Nhutscelle, die andern von da nach Friesland geschrieben sein. Ich halte das letztere für wahrscheinlicher. Wenn Wynfrith Friesland verließ, weil er erkannte, daß im Augenblick eine fruchtbare Tätigkeit nicht zu hoffen sei, so konnte er von seiner Rückkehr nach England nicht wohl mit den Worten schreiben: Si dominus omnipotens voluerit, ut aliquando ad istas partes remeans, sicut propositum habeo, perveniam. Denn hier wäre die Rückkehr, an der ihn nichts hinderte, als vielleicht unmöglich bezeichnet. Dagegen ist der Satz durchaus passend, wenn Wynfrith von der beabsichtigten, aber als er schrieb, nicht möglichen Rückkehr nach Friesland spricht, vgl. Hahn, Bonifaz und Lul S. 50 und Dümmler S. 251.

[3] Willib. c. 5 S. 443.

[4] Vgl. über ihn Hahn, Bonifaz und Lul S. 115 ff.

ihm: es ist ein Zeugnis seines klaren Urteils, daß er einen Mann, der für eine große Tätigkeit geschaffen war, nicht an einen engen Wirkungskreis fesselte. Er war es auch, der Wynfrith den nächsten Weg bahnte, indem er ihm einen offenen Brief an alle Könige, Fürsten, Bischöfe, Äbte, Priester und die Gläubigen überhaupt mitgab, um ihn denselben zu empfehlen. Auch hier zeigt sich Daniel als tüchtiger Mann: er macht nicht große Worte über Wynfriths Absichten, sondern begnügt sich, ihn als frommen Priester und Diener Gottes zu bezeichnen[1].

Wynfrith wandte sich nicht wieder Friesland zu: wie einst Willibrord suchte er Rom auf. Dazu bewog ihn ohne Zweifel jene Anhänglichkeit der Angelsachsen an Rom, die schon den Zeitgenossen auffiel[2]. Gregor II. wird Wynfriths Gedanken aussprechen, wenn er ihn lobt, daß er als Glied die Gemeinschaft mit dem Haupte suchte[3]. Seine Reise durch das fränkische Gebiet im Spätherbste 718[4] erscheint wie eine Wallfahrt[5]. Die Kirchen der Heiligen, an denen der Weg vorbeiführte, wurden betend besucht; dagegen den geistlichen und weltlichen Großen des Landes blieb Wynfrith ferne. Im Winter traf er mit seinen Genossen in Rom ein. Seit dem Mai 715 saß Gregor II. auf dem päpstlichen Stuhle. Sein Vorgänger Konstantin I. hatte unter schwierigen Verhältnissen die Stellung und das Ansehen Roms zu wahren gewußt. Die ersten Jahre Gregors waren im ganzen ruhig verlaufen. Das Verhältnis zu den Griechen wie zu den Lombarden ließ die Schwierigkeiten, die sich alsbald erheben sollten, nicht ahnen. Dazu eröffnete sich dem Papste durch seine Beziehungen zu Baiern die Aussicht, eine der deutschen Provinzialkirchen in unmittelbare Unterordnung unter den römischen Stuhl zu bringen. Rom befand sich wieder in der aufsteigenden Bewegung.

---

[1] Ep. 11 S. 257. Willibald c. 5 S. 445 weiß von einem zweiten, nicht auf uns gekommenen Empfehlungsbrief an den Papst.

[2] Gest. abb. Fontan. c. 14 S. 42: Angli qui maxime familiariores apostolicae sedi semper existunt.

[3] Ep. 12 S. 258. Es ist eine nicht notwendige Vermutung, wenn Fischer (S. 25 f.) urteilt, Bonifatius habe, indem er sich nach Rom begab, den Franken gegenüber sich eine angesehene Stellung zu verschaffen gesucht. Die Romreise Wynfriths ist ausreichend motiviert auch ohne dies; vollends unbrauchbar ist, was Fischer (S. 27) von „dem alten Zug der Germanen nach dem milden Himmel Italiens“ sagt. Bonifatius deutet dergleichen nirgends an.

[4] Dünzelmann, Forschungen XIII S. 23 ff. und ihm folgend Will, Reg. Mag. S. 1, vgl. S. III, verlegen die Romreise bereits in das Jahr 717.

[5] Willib. c. 5 S. 444.

Alsbald nach seiner Ankunft trug Wynfrith seine Wünsche dem Papste vor. Doch dieser zögerte einige Zeit, bis er ihnen willfahrte. Wynfrith mußte bis zum Mai 719 in Rom bleiben. Verloren waren diese Monate sicher nicht; zwar Ergebenheit gegen das Papsttum brauchte Wynfrith nicht erst in Rom zu lernen: sie hat ihn dorthin geführt und sie hat er bewahrt, obgleich er unbefangen genug war, nicht alles zu rühmen, was er in Rom sah. Aber das Vertrauensverhältnis, das zwischen ihm und Gregor II. bestand, wurde damals begründet; es war für seine Arbeit von größtem Werte.

Am 15. Mai erteilte Gregor II. ihm, dem frommen Presbyter Bonifatius — man hört zum erstenmal den Namen, den er von nun an zu führen pflegte [1] — die Ermächtigung zur Predigt unter den Heiden. In den volltönenden Worten, die man in Rom zu verwenden liebt, gebot er ihm im Namen der unteilbaren Dreieinigkeit, kraft der Autorität des seligen Petrus, des Apostelfürsten, dessen Stelle er verwalte, allen im Irrtum des Unglaubens befangenen Völkern, zu denen er immer gelangen könne, das Reich Gottes zu verkündigen. Zugleich verpflichtete er ihn, die Taufe in der in Rom bestimmten Form zu erteilen [2] und bei auftauchenden Schwierigkeiten nach Rom zu berichten.

Es liegt der ganze Anspruch Roms in dieser Urkunde: der Papst ist der oberste Leiter der Kirche, der gleichsam die Arbeiten auf dem kirchlichen Gebiete verteilt. Das entsprach der wirklichen Sachlage sehr wenig; aber so betrachtete Bonifatius seine Stellung und ebendeshalb fühlte er sich gehoben durch die päpstliche Voll-

---

[1] Über den Namen Bonifatius vgl. Will, Histor. Jahrb. 1880, Heft 2, Loofs, Ztschr. f. KG. V S. 623, u. Nürnberger, Die Namen Vynfreth-Bonifatius, 1897. Wie Wynfrith zu diesem Namen kam, ist nicht sicher. Durch die Bemerkung Willibalds c. 5 S. 443, Bonifatius habe im Jahre 717 den Namen Wynfrith geführt, vgl. ep. 10 S. 252, ist die Annahme Rettbergs II S. 335, Bonifatius sei sein Klostername, wie die Kaufmanns II S. 277, Bonifatius sei sein Taufname, ausgeschlossen. Der Brief Gregors beweist, daß Willibalds Angabe, Wynfrith habe diesen Namen bei seiner Bischofsweihe erhalten, c. 6 S. 451, unrichtig ist. Sicher ist also nur, daß ihn Wynfrith nach 717 und vor 719 entweder selbst angenommen oder erhalten hat. Da Willibrords Beispiel zeigt, daß man in Rom Namensänderungen vornahm, so ist das letztere das wahrscheinlichere.

[2] Diese Verpflichtung erinnert an die Forderung, welche Augustinus an die Briten richtete: ut ministerium baptizandi quo Deo renascimur iuxta morem s. Romanae et apostolicae ecclesiae compleatis, Bed. h. e. II, 2. Sie zeigt, daß in Rom die Sendung des Bonifatius von Anfang an im Gegensatz zu den iroschottischen Predigern betrachtet wurde.

macht: die Sehnsucht seiner Seele, schrieb er den Freunden in England, sei erfüllt[1]. In Rom aber wollte man die Oberleitung des neuen Unternehmens in der Hand behalten: die Vollmacht für Bonifatius lautete allgemein; er erhielt jedoch zugleich einen bestimmten Auftrag; er wurde angewiesen, sich nach Thüringen zu begeben[2]. Wie der Befehl zeigt, urteilte man, daß die kirchliche Organisation der deutschen Provinzen wichtiger sei als die Vollendung der Bekehrung Frieslands: dort mochte Willibrord, der in Rom geweihte Erzbischof, die Arbeit wieder aufnehmen, hier war die neugewonnene Kraft des Bonifatius zu verwerten. Wenn ihm gerade Thüringen zum Arbeitsfeld angewiesen wurde, so sieht man sich daran erinnert, daß Herzog Hedenus Beziehungen zu Willibrord gehabt hatte; er war inzwischen gestorben, doch wird man im Gedanken an ihn auf Entgegenkommen in Thüringen gehofft haben. Noch ein anderer Gedanke liegt nahe: gerade drei Jahre vorher war die Verbindung zwischen Rom und der bairischen Kirche angeknüpft worden. Vermutet man zuviel, wenn man annimmt, daß man bereits den Plan einer mit Rom verbundenen deutschen Kirche ins Auge faßte? Die thüringische Kirche sollte ein Zwischenglied zwischen der bairischen und der friesischen Kirche sein. Der Erfolg hat die Absichten noch übertroffen: aber er reifte langsamer, als man damals in Rom denken mochte.

Thüringen wurde in Rom als christliches Land betrachtet; demgemäß trat Bonifatius nicht als Missionar auf: er kam als vom Papste bevollmächtigter Reformator[3]. Als solcher wandte er sich, da die herzogliche Gewalt in Thüringen wieder aufgehört hatte, einerseits an die Großen des Stammes, andererseits an den Klerus: die maßgebenden Stände sollten für die Durchführung der Reform gewonnen werden. Die letztere umschloß ebenso die vollständige Beseitigung des Heidentums und solcher Anschauungen und Einrichtungen, die Rom verwarf, die aber die keltischen Priester in Thüringen heimisch gemacht hatten, als die Unterwerfung des Klerus unter die kanonischen Vorschriften[4]. Wenn man in Rom

---

[1] Vgl. ep. 15 S. 264. Bugga dankt Gott, eo quod tibi — in scriptione beatitudinis tuae agnovi — multipliciter misericordiam suam tribuit . . . Primum pontificem gloriosae sedis ad desiderium mentis tuae blandiendum inclinavit.

[2] Willib. c. 5 S. 446.

[3] Buß S. 52 läßt Bonifatius die Zustände der einzelnen Stämme zunächst nur erforschen. Dabei scheint mir zu viel Gewicht auf das Wort considerando bei Willibald c. 5 S. 446 gelegt und zu wenig auf das, was Willibald über die Tätigkeit des Bonifatius berichtet.

[4] Die unklare Phrasenhaftigkeit Willibalds hindert eine klare Vor-

einige Jahre später die Namen einer Anzahl thüringischer Männer kannte, die sich als überzeugungstreue Christen bewährt hatten, so wird Bonifatius bei ihnen bereitwillige Aufnahme gefunden haben[1]. Unter dem Klerus fehlte es zwar nicht an Elementen, die zum Widerspruch geneigt waren[2]: aber sie traten damals noch nicht hervor. Die Aufgabe, die thüringische Kirche zu reformieren, schien nicht allzu schwierig.

Verließ nun Bonifatius nach kurzem Aufenthalte Thüringen wieder, um sich nach Franken zu begeben, so dachte er gewiß nicht daran, die kaum begonnene Arbeit einzustellen; vielmehr werden ihn zu dieser Reise seine Pläne für die thüringische Kirche bewogen haben. Er wäre nicht der römische Christ gewesen, der er war, wenn er die kirchliche Organisation des Landes nicht für das dringendste Bedürfnis erkannt hätte. Aber in dieser Hinsicht konnte er nichts unternehmen, wenn er nicht der Zustimmung Karl Martells sicher war. Darüber konnte er sich von Anfang an nicht täuschen. Seine Reise nach Franken war also eine Reise an den Hof: hatte er seine Arbeiten begonnen als Bevollmächtigter Roms, so sah er sich sofort genötigt, Anlehnung an den Träger der staatlichen Gewalt zu suchen[3].

---

Vorstellung; er sagt c. 5 S. 446: Eos (sc. die Großen) ad veram agnitionis viam et intelligentiae lucem provocavit, quam olim ante maxima siquidem ex parte, pravis seducti doctoribus, perdiderunt. An einer späteren Stelle, c. 6 S. 453, heißt es: Cessante religiosorum ducum dominatu (vgl. oben S. 386 Anm. 5) cessavit etiam in eis christianitatis et religionis intentio et falsi, seducentes populum, introducti sunt fratres, qui sub nomine religionis maximam haereticae pravitatis introduxerunt sectam. Ex quibus est Torchtwine et Berchthere, Eanberht et Hunraed, fornicatores et adulteri. Die genannten Priester werden persönlich dadurch charakterisiert, daß sie die Pflicht der Keuschheit nicht anerkannten; worin ihre falsche Lehre bestand, hört man nicht: man kann an die Eigenheiten der keltischen Kirche denken, nur ist dann auffällig, daß keiner der vier Namen keltisch ist. Außerdem aber muß Bonifatius auch auf heidnische Anschauungen bei angeblichen Christen gestoßen sein, vgl. oben S. 388. Die Heiden scheinen da, wo sie noch die Majorität hatten, bis zu Bedrohungen der Christen fortgeschritten zu sein. Der Beweis liegt in Ep. 19 S. 268.

[1] Ep. 19 S. 268 an Asulf, Godolav, Wilare, Gundhare und Alvold. Gregor II. rühmt sie, quod paganis, conpellentibus vos ad idola colenda, fide plena responderitis, magis velle feliciter mori quam fidem semel in Christo acceptam aliquatenus violare.

[2] S. S. 459 Anm. 4 u. u. S. 472 f.

[3] Willib. 5 S. 446. Die Reise des Bonifatius nach Francien wird sehr verschieden erklärt: Buß denkt als Grund an Erfolglosigkeit seines Wirkens in Thüringen, ebenso Pfahler S. 55; Fischer S. 35 meint, er habe sich mit

Allein er vollendete die Reise nicht; auf derselben traf ihn die Kunde von dem Tode Radbods: schien nun nicht die Bekehrung Frieslands in der kürzesten Zeit möglich zu sein? Man begreift, daß der Gedanke an die alten Pläne Bonifatius auf das lebhafteste beschäftigte. Da sah er im Traum das Bild des Herrn, der ihm gebot, die reife Ernte zu schneiden und Garben zeitiger Saaten in die himmlischen Scheuern zu sammeln. Es dünkte ihn, er sei unmittelbar von Christus auf das frühere Arbeitsfeld verwiesen: dem gegenüber vermochte ihn der Auftrag des Papstes nicht zurückzuhalten; so eilte er den Rhein hinab nach Friesland[1]. Wir haben seine Teilnahme an der Arbeit Willibrords schon berührt: zu selbständiger Tätigkeit ist er in Friesland nicht gekommen. Als Willibrord den Versuch machte, ihn dauernd an den Dienst der friesischen Kirche zu fesseln, brach er sein dortiges Wirken ab: er fühlte sich durch den päpstlichen Auftrag gebunden[2]. Daß er auf die bischöfliche Würde verzichtete, bewahrte ihn für seine bedeutendere Tätigkeit in Deutschland.

Er begann sie in Hessen: auch hier befand er sich auf fränkischem Gebiet[3], aber in überwiegend heidnischer Umgebung[4] und in einer durch die vielfachen Einfälle der Sachsen schwer heimgesuchten Gegend[5]. Das hinderte nicht, daß er gerade hier die

---

Willibrord in Echternach über die thüringische Mission verständigen wollen; Werner S. 67f. spricht ebenfalls von der Erfolglosigkeit des ersten Auftretens des Bonifatius in Thüringen und läßt ihn deshalb den Anschluß an die fränkische Staatsgewalt suchen. Aber augenblickliche Erfolge konnte Bonifatius nicht erwarten: genug, daß man seine Mahnungen annahm. Auf die Unterstützung Karl Martells gegen das unkanonische Leben der Geistlichen zu hoffen, wäre vollends offenbare Torheit gewesen. Dagegen konnten organisatorische Maßregeln nur getroffen werden mit Zustimmung Karl Martells. Dachte Bonifatius an solche, so war die Reise nach Francien notwendig. Welche Frucht eine Besprechung mit Willibrord, der Thüringen wahrscheinlich nie gesehen hat, bringen konnte, läßt sich nicht absehen.

[1] Was Bugga ep. 15 S. 264 über den Traum des Bonifatius sagt, weiß sie von ihm selbst. Der Traum reicht als Motiv für die Reise nach Friesland völlig aus: man hat nicht nötig, mit Werner S. 68 eine von England ausgehende Aufforderung anzunehmen.

[2] Dies ist das Wesentliche in dem Berichte Willibalds c. 5 S. 447f.; es stimmt so vollständig mit dem Charakter des Bonifatius überein, daß Zweifel daran nicht berechtigt sind. Da die Einkleidung in Rede und Gegenrede lediglich Willibalds Eigentum ist, so sind Folgerungen, wie sie Rettberg I S. 339 zieht, unzulässig.

[3] Vgl. Willib. c. 6 S. 452: Cum consensu Carli.

[4] Willib. c. 6 S. 449.

[5] Die Schilderung Liudgers, vit. Greg. 2 M.G. Scr. XV S. 69 f. wird

ersten großen Erfolge seines Lebens hatte. Erleichtert waren dieselben dadurch, daß das Christentum in Oberhessen nichts Fremdes war: die Verbindung Hessens mit dem fränkischen Reich wird sein Eindringen bewirkt haben; aber die fränkische Kirche ließ diejenigen, welche den Glauben des herrschenden Stammes annahmen, ohne geistliche Pflege. So blieb denn auch die Masse des Volkes heidnisch. Immerhin boten die wenigen Christen einen Stützpunkt. Willibald hat die Namen der ersten Männer überliefert, welche sich an Bonifatius anschlossen: Dettic und Deorulf, zwei Brüder, welche in Amöneburg begütert waren [1]; dem Beispiel der angesehenen Männer folgten andere. Bald konnte Bonifatius seine Tätigkeit auf Niederhessen ausdehnen: auch hier fehlte es nicht an zahlreichen Bekehrten. Zu dem raschen Gelingen trug gewiß nicht zum mindesten bei, daß Bonifatius und die Seinen nur als christliche Prediger auftraten. In seiner Umgebung befand sich damals ein fränkischer Jüngling namens Gregor, ein Enkel der Äbtissin Addula von Pfalzel [2]; auf seinen Erzählungen wird die Schilderung beruhen, die Liudger von Münster von der treuen Tätigkeit und den mancherlei Bedrängnissen des Bonifatius in Hessen gibt: die Prediger zogen, das Evangelium verkündigend von Ort zu Ort, dabei lebten sie in der größten Armut, das ausgeplünderte Volk war nicht imstande, für sie zu sorgen; fielen die Sachsen ein, so flüchtete man in den nächsten festen Platz, bis es gelang, die Feinde wieder über die Grenze zurückzutreiben [3]. Es ist nicht zu verwundern, daß Bonifatius die Herzen des Volkes wie im Sturme gewann, wenn er auf diese Weise das elende Los desselben teilte. Willibald spricht von vielen Tausenden, welche er in Hessen taufte. Jedenfalls war der Erfolg so groß, daß er an die kirchliche Ordnung des Landes denken konnte. Er hatte auf dem Basaltfelsen, auf dem Amöneburg liegt, eine Zelle gegründet und eine Anzahl Brüder dort gesammelt: das erste von ihm gestiftete Kloster; es war wohl gedacht als Pflanzstätte für den hessischen Klerus. Die Heranbildung einer eingeborenen Geistlichkeit war ja das erste Bedürfnis für den Bestand der jungen hessischen Kirche. Allein Bonifatius dachte weiter. Da die von Gregor II. getroffenen Maß-

---

bestätigt durch die annalistischen Quellen, welche z. J. 722 Kriege an der Nordgrenze erwähnen, Annal. Lauresh., Mosell.

[1] Willib. c. 6 S. 449.

[2] Vgl. oben S. 301 Anm. 1.

[3] Liudg. vita Gregor. 2 M.G. Scr. XV S. 69 f. Die Biographie ist unzuverlässig bei allen Angaben über einzelne Ereignisse; die Schilderung der Situation dagegen wird man als glaubwürdig betrachten dürfen.

regeln sicher auf seinen Vorschlägen beruhten, so darf man annehmen, daß er die Verbindung der hessischen und der thüringischen Kirche zu einem Bistum plante. Daß er zunächst nach Thüringen gesandt war, blieb also unvergessen. Zugleich sollte das neue Bistum einen Stützpunkt für die Ausdehnung der Missionsarbeit auf den sächsischen Stamm gewähren.

Kirchlich organisieren konnte Bonifatius nur in Gemeinschaft mit Rom und Karl Martell. Daher die Sendung Bynnans nach Rom. Willibald scheint das Schreiben, welches Bonifatius durch seinen Boten an den Papst sandte, noch vor Augen gehabt zu haben: es gab Kunde von den großen Erfolgen der Missionspredigt in Hessen und enthielt eine Reihe von Fragen, auf welche der Papst Rat und Entscheidung geben sollte [1]. Bonifatius wollte in allen Stücken der Übereinstimmung mit Rom gewiß sein. Die Folge des Berichts war die Aufforderung an Bonifatius nach Rom zu kommen. Gregor erkannte, wie wichtig das bereits Erreichte war; er sah in Bonifatius den rechten Mann für die Fortsetzung der Arbeit. Entschloß er sich deshalb, ihm die bischöfliche Würde zu übertragen, so lag ihm daran, daß er in Rom die Weihe erhielt. Auch dadurch sollte er an die römische Kirche gefesselt werden.

Nicht auf dem nächsten Wege das Rheintal aufwärts, dann über St. Maurice und den St. Bernhard, sondern durch Frankreich und Burgund nahm Bonifatius seinen Weg. Das ist nur begreiflich, wenn er ein Zusammentreffen mit Karl Martell suchte: es mußte ihm daran liegen, zu erfahren, wie der Fürst seine Organisationspläne aufnahm [2]. In der Tat scheint eine Besprechung mit Karl stattgefunden zu haben, bei welcher sich dieser im allgemeinen einverstanden erklärte; nur wurde jedenfalls die Erhebung des Bonifatius zum Bischof nicht berührt [3]. Im November 722 traf er, begleitet von zahlreichen Gefährten, in Rom ein.

---

[1] Willib. c. 6 S. 449. Sed et de rebus quae ad cottidianam aecclesiae Dei necessitatem populique proventum pertinebant, plura ob consilium sedis apostolicae interrogando conscripsit.

[2] Scherer S. 77 läßt Bonifatius auf der gewöhnlichen Pilgerstraße nach Rom gehen. Allein der nächste Weg für einen Pilger, der aus Hessen kam, war der oben genannte. vgl. Transl. Marcellini 14. Von Karl Martell wissen wir, daß er sich im Juli 722 in Zülpich aufhielt, Gest. abb. Font. c. 7 S. 25; wollte ihn Bonifatius sehen, so mußte er also das Rheintal verlassen und einen weiter westlich führenden Weg einschlagen.

[3] Das letztere ergibt sich aus der Art, wie Gregor ep. 20 S. 269 an Karl Martell über die Weihe des Bonifatius schreibt. Das erstere aus den Eingangsworten desselben Briefs: Comperientes te religiosae mentis affectum

Willibald weiß von eingehenden Besprechungen, die zwischen Gregor II. und Bonifatius stattfanden. Das Resultat war, daß beide Männer sich in allen Punkten verständigten. Man konnte alsbald zur Bischofsweihe schreiten. Mit jener peinlichen Gewissenhaftigkeit, die ihm eignete, lehnte Bonifatius ab, nur mündlich sein Glaubensbekenntnis abzulegen; er übergab eine eigens zu diesem Zwecke verfaßte Schrift. Daraufhin erhielt er am 30. November 722 [1] die bischöfliche Konsekration. Daß der gleiche Eid von ihm gefordert wurde, den überhaupt die von dem Papst geweihten Bischöfe abzulegen hatten, war selbstverständlich: aber eine Änderung wurde an der gebräuchlichen Formel vorgenommen. Das Gelübde der Treue gegen den griechischen Kaiser fiel hinweg und wurde ersetzt durch das Versprechen, mit Bischöfen, welche gegen die in der Kirche giltigen Anordnungen verstießen, keine Gemeinschaft zu haben, ihnen entgegenzuwirken und dem Papste Kunde über sie zu geben[2].

Gregor sah voraus, daß die Tätigkeit des Bonifatius im fränkischen Reich ihn in Konflikt mit seinen Amtsgenossen bringen würde. Man denkt dabei in der Regel nur an die irischen Missionare; aber die fränkischen Bischöfe verletzten das kirchliche Recht nicht minder als die keltischen Priester. Bonifatius wurde verpflichtet, keinem Konflikte auszuweichen und kein Zugeständnis zu machen. Bei der Konsekration übergab Gregor dem neuen Bischof eine Sammlung kirchlicher Vorschriften, wahrscheinlich den liber canonum des Dionysius; an ihr sollte er die Regel für sein bischöfliches Verhalten haben[3].

Es ist offenbar, daß die ursprünglichen Gedanken und Absichten des Bonifatius nach und nach zurücktraten. Gregor steckte

---

gerere in multis oportunitatibus; denn durch wen sollte der Papst seine Kunde erhalten haben als eben durch Bonifatius?

[1] Über das Jahr der Weihe des Bonifatius herrscht keine Übereinstimmung. Die ältere, noch von Rettberg vertretene Meinung entscheidet sich für 723. Durch Jaffé Bibl. rer. Germ. III, 16 ff. u. Forschungen X 400 ff. hat die Annahme des Jahres 722 das Übergewicht erlangt. Er zeigt, daß bei Papsturkunden im Falle des Widerspruchs zwischen den Kaiserjahren und der Indiktion — dieser Fall liegt bei ep. 17 ff. vor: imperante Leone anno septimo = 723, indiktione sexta = 722 — die Indiktion vorzuziehen sei. Vgl. auch Dünzelmann, Forschungen XIII, 21 ff. Dümmler bemerkt S. 228: Rem adeo incertam unquam ad certum finem perduci posse despero.

[2] Ep. 16 S. 265, vgl. die Formel des Liber diurnus Sickel, 1889, S. 79, von Dümmler in der Anmerkung wiederholt.

[3] Willib. c. 6 S. 451; vgl. Nürnberger, Aus der litterar. Hinterlassensch. des h. Bonifatius S. 9 ff.

ihm ein anderes Ziel, als er sich selbst gewählt hatte: er hatte Christo nachfolgen wollen, indem er die Heimat verließ und unter Fremden das Evangelium verkündigte; er hatte sich an dem Gedanken gefreut, ein Führer empfänglicher Schüler beim Studium zumal der heiligen Schrift zu sein[1]. Er wollte dabei in enger Gemeinschaft mit der römischen Kirche handeln; aber seine Verbindung mit dem Papste zog ihn hinein in die auf die Gesamtkirche gerichtete römische Politik: als Vorkämpfer dessen, was in Rom für kirchliches Recht und Gesetz erklärt wurde, sollte er die Alpen überschreiten. Noch war der Gedanke an Missionstätigkeit nicht aufgegeben, aber der Missionar sollte zugleich Reformator sein: es konnte nicht ausbleiben, daß die Tätigkeit des letzteren die des ersteren in den Hintergrund drängte. Als das eintrat, als Bonifatius aufhörte, Missionar zu sein, und ganz zum kirchlichen Organisator wurde, hat er darunter gelitten: denn sein Ideal blieb der Missionsdienst. Es wurde ihm gewährt, daß er als Greis sein Leben demselben opferte. Aber die Arbeit seines Mannesalters galt zumeist einem anderen Ziel. Wer möchte diese Verschiebung der Aufgabe tadeln? Denn es war viel wichtiger, daß ein reformierender Einfluß auf die verwilderte fränkische Kirche ausgeübt wurde, als daß die Bekehrung der Sachsen und der freien Friesen einige Jahrzehnte früher begann. Was Bonifatius bedrückte, hat seiner Person eine die Jahrhunderte überdauernde Bedeutung gegeben.

Über die gemeinsam gefaßten Pläne unterrichten einige Schreiben, welche vom Tage nach der Weihe des Bonifatius datiert sind. In dem ersten eröffnete Gregor dem Klerus und Volke Thüringens und Hessens, daß er Bonifatius ihm zum Bischof geweiht habe. Man hat längst bemerkt, daß er lediglich eine Abschrift des Formulars unterzeichnete, das in der päpstlichen Kanzlei in solchen Fällen üblich war. Nicht einmal Sätze wurden weggelassen, welche den deutschen Verhältnissen gegenüber keinen Sinn hatten. Das Bedeutende liegt also nicht im Inhalt des Schreibens im einzelnen: es liegt darin, daß es überhaupt erlassen wurde. Im fränkischen Reiche konnte nur Bischof sein, wen der König als solchen anerkannte; der Papst hatte keine rechtliche Autorität. Hier hatte Gregor für fränkisches Gebiet einen Bischof gewählt und geweiht, und er forderte nun auf Grund seiner Stellung die Anerkennung des Gewählten von seinen Diözesanen. Indem Gregor das gleiche Schreiben nach Deutschland richtete, wie er es bei der Weihe eines Bischofs für Tivoli dorthin gerichtet hätte, erhob er den Anspruch,

[1] Ep. 9 S. 251.

der deutschen Kirche gegenüber dieselben Rechte zu besitzen, die er den italienischen Kirchen gegenüber hatte. Bonifatius hat von Haus aus diesen Anspruch anerkannt: deshalb konnte er sich nicht beschwert fühlen durch den Eid, den er abzulegen hatte; aber die Frage war, ob diese Prätention dem fränkischen Staat gegenüber durchzuführen sei [1].

Das zweite Schreiben zeigt, daß diese Frage in Rom erwogen wurde. Es ist an Karl Martell gerichtet. Nicht ausdrücklich, aber sehr bestimmt ist der römische Anspruch in ihm kundgegeben. Der Papst teilt dem Fürsten die Konsekration des Bonifatius mit, aber er bittet nicht um Anerkennung seiner bischöflichen Würde. Er hebt wiederholt hervor, daß Bonifatius durch ihn über die Institutionen der Kirche unterrichtet sei: eine Vorbereitung für den Widerspruch gegen die Zustände der fränkischen Kirche. Er erwähnt schließlich den Auftrag, den er Bonifatius für sein Wirken unter den rechtsrheinischen Stämmen gegeben habe: nur hierfür bittet er um den Schutz und die Unterstützung Karls. Es weht ein anderer Geist in diesem Briefe, als in den Briefen Gregors d. Gr. an die fränkischen Herrscher. Die Tatsache, daß in der fränkischen Kirche der König eine leitende Stellung hatte, ist in den letzteren anerkannt; in dem ersteren nicht bestritten, aber ignoriert. Gregor II. handelte auf Grund von Rechten, welche Rom im Frankenreich nicht besaß: alles kam darauf an, ob er sie behaupten konnte [2].

Wie hier Gregor eine Stellung in Anspruch nahm, die er bisher nicht innegehabt, so auch in dem dritten, an einige thüringische Christen gerichteten Schreiben. Bonifatius wird sie in Rom genannt haben als Männer, die ihren christlichen Glauben auch in einem gefährlichen Moment zu bekennen nicht unterließen. Solche Männer wußte er zu schätzen. Um so mehr wünschte er die Verbindung mit ihnen zu festigen. In Rom setzte man dafür die moralische Autorität des päpstlichen Stuhles ein; aber auch hier schlägt sie sofort in den Anspruch rechtlicher Autorität um. Weil Gregor überzeugt war, daß Förderung im Glauben nur möglich sei,

---

[1] Ep. 18 S. 267.

[2] Ep. 20 S. 269. Dieser Brief wird sehr verschieden beurteilt: Rettberg I S. 341 fand ihn kurz und gemessen, ganz darauf berechnet, Eindruck zu machen, Fischer S. 56 meint dagegen, er sei schüchtern, Werner S. 34 findet, er sei nichts anderes als Empfehlung eines bisher unbekannten Mannes. Das eigentlich Bedeutende scheint mir hier überall übersehen: es liegt darin, daß Gregor die im fränkischen Reich giltigen Rechtsanschauungen als nicht vorhanden behandelte.

wenn man „frommen Gemüts dem apostolischen Stuhl, der geistlichen Mutter aller Gläubigen, anhange“, schrieb er diesen Brief; aber was er wünschte, sprach er dann in der Form des Befehls aus: „Wir haben Bonifatius, unseren teuren Bruder, zum Bischof geweiht, ihn über die apostolischen Einrichtungen unterwiesen und zur Förderung eures Glaubens euch zum Prediger bestimmt. Wir wollen und mahnen, daß ihr in allen Stücken ihm gehorsam und mit ihm eines Sinnes seid zur Vollendung eures Heiles“ [1].

Welchen Wert Bonifatius darauf legte, überall als vom Papste beauftragt zu erscheinen, sieht man am meisten daraus, daß er sich sogar ein Schreiben an den sächsischen Stamm erteilen ließ: die päpstliche Vollmacht zur Predigt unter den Sachsen. Wenn Gregor seinen Brief mit einer Reihe meist aus der heiligen Schrift genommener Mahnungen begann, so hat er einen großen Erfolg von denselben gewiß nicht erwartet: aber ist es tadelnswert, daß ein Papst sich erinnerte, daß auch er ein Prediger des Glaubens sei [2]?

Schließlich erhielt Bonifatius noch den gewöhnlichen Geleitsbrief des reisenden Bischofs. Bestimmter als im Schreiben an Karl Martell ist hier der doppelte Auftrag ausgesprochen, den er in Rom erhalten hatte: Mission und Reform im rechtsrheinischen Deutschland. Der Auftrag war wichtig genug, um den Träger desselben allen Gläubigen zu empfehlen [3].

---

[1] Ep. 19 S. 268. Bezeichnend sind besonders die Worte: Vos ad meliora et potiora optamus proficere et ad confirmandum fidei vestrae propositum sanctae sedi apostolicae religiosis mentibus adherere. Hier ist das Ziel ganz bestimmt ausgesprochen.

[2] Ep. 21 S. 269. Loofs, Zur Chronologie der Bonif. Briefsammlung 1881, S. 5, Ztschr. f. KG. V S. 627 f., schreibt den Brief Gregor III. zu. Möglich, doch nicht wahrscheinlich; denn aus ep. 46 S. 294 ergibt sich, daß damals Bonifatius den Gedanken selbst in Sachsen zu missionieren nicht hatte. Vgl. die Bemerkung Dümmlers S. 269 Anm. 1. Gehört der Brief Gregor II., so hat es alle Wahrscheinlichkeit, daß er aus dem Dez. 722 stammt: man hat offenbar in Rom damals sehr eingehend erwogen, welche Wege für Bonifatius offen stünden. Den Tadel des Schreibens bei Rettberg I S. 342 halte ich nicht für ganz billig, von Werner S. 90 wird er vollends übertrieben. Gewiß steht mancher unpassende Satz in diesem Schreiben, gewiß hat der Papst die sächsische Volksreligion nicht gekannt. Aber im allgemeinen wird man den Brief bezeichnen dürfen als eine nicht ohne Wärme ausgesprochene Aufforderung, den Glauben an den einen Gott anzunehmen.

[3] Ep. 17 S. 266: Necessario pro utrorum — derjenigen, die nur dem Namen nach Christen sind und der Heiden — inluminatione ad predicandum recte fidei verbum . . Bonifatium . . apud eisdem partibus dirigere studuimus, ut et illis predicando verbum salutis vitam provideat sempiternam et,

Man hat die Schreiben, mit welchen Bonifatius heimkehrte, wertlose Papiere genannt[1]. Das waren sie nicht. Vor allem hatten sie für Bonifatius selbst Wert. Uns mag es als ein Herabsteigen erscheinen, daß er mehr und mehr aus einem freien Prediger des Evangeliums zu einem päpstlichen Beauftragten wurde; er betrachtete die Sache aus einem ganz anderen Gesichtspunkte: seine Abhängigkeit von Rom dünkte ihn eine Erhöhung, eine Festigung seiner Stellung[2]. Und sicherlich ist auch sein Ansehen wie sein Einfluß dadurch vermehrt worden. Die moralische Autorität Roms hat niemand im fränkischen Reich bezweifelt, weder die fränkischen Bischöfe und Fürsten, noch die keltischen Mönche Man erinnerte sich gerne an dieselbe; eben in dem Jahr, in welchem Bonifatius aus Rom nach Deutschland zurückkehrte, erwähnte König Theuderich IV. bei Erneuerung der Privilegien des Klosters St. Denis, daß die heiligen Dionysius, Eleutherius und Rusticus abgeordnet durch den seligen Clemens, den Nachfolger Petri, in diese gallische Provinz gekommen seien, um hier die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden zu predigen[3]. Schon damals betrachtete man Frankreich als von Rom aus zum Christentum bekehrt. Wie hätte man es mißbilligen sollen, daß nun wieder ein Nachfolger Petri einen Glaubensboten über die Alpen sandte? Bonifatius wußte ohne Zweifel, wie man im Frankenreich über Rom dachte: die unbestrittene moralische Autorität des apostolischen Stuhls war der feste Punkt, auf den er sich stützen konnte, um die rechtliche Autorität Roms aufzurichten. Denn das war das Ziel, daran lassen die päpstlichen Schreiben keinen Zweifel: noch sprach man nicht von der gesamten fränkischen Kirche, sondern von dem Bezirk, in welchem Bonifatius sich bereits eine feste Stellung erworben hatte; aber daß die Gedanken weiter gingen, zeigt die unbestimmte Fas-

---

si quos forte vel ubicumque a recte fidei tramite destitisse cognoverit aut astutia diabolica suasos erroneos repererit, corrigat atque sui edocatione ad portum reportet salutis eosque ex apostolicae sedis huius doctrina informet et in eadem catholica fide permanere instituat.

[1] Eines der vielen schiefen Urteile, die sich bei Fischer finden (S. 53).

[2] Vgl. die Außerungen gegenüber Stefan II. ep. 108 S. 394: Bonifatius bittet, ut familiaritatem et unitatem sanctae sedis apostolicae ab almitatis vestrae clementia impetrare et habere merear; et in discipulatu pietatis vestrae sedi apostolicae serviendo servus vester fidelis ac devotus permanere possim eodem modo, quo ante sub tribus precessoribus vestris apostolicae sedi serviebam.

[3] M.G. Dipl. I S. 82 Nr. 93. Über die Gründung der Abtei (623—625) s. Havet Oeuvres I S. 191 ff.

sung, die man wählte: sie ließ eine sehr weite, wie eine sehr enge Deutung zu [1].

Mit genau bestimmten Zielen für seine nächste Tätigkeit kehrte Bonifatius im Frühjahr 723 aus Rom zurück: er sollte die kirchlichen Zustände Thüringens und Hessens in enger Verbindung mit Rom ordnen und seine Missionsarbeit auf den sächsischen Stamm ausdehnen. Die Frage, von welcher alles abhing, war, wie sich Karl Martell zu dem neuen Bischof stellen würde. Im Frühjahr 723 hielt er sich am königlichen Hofe in Valenciennes auf [2]: wieder mußte ihn also Bonifatius im westlichen Teile des Reiches aufsuchen. Eine Berührung mit fränkischen Bischöfen war dann kaum zu vermeiden. Aber Teilnahme für seine kirchlichen Absichten konnte er von ihnen nicht erwarten. Es ist eine Nachricht auf uns gekommen, nach welcher der Empfang, den der Bischof bei dem Major-Domus fand, mindestens kalt gewesen sei: kirchliche Gegner des Bonifatius hätten Karl gegen ihn eingenommen [3]. Das ist nicht unmöglich, aber es hinderte nicht, daß er schließlich sein Ziel erreichte: er sah seine bischöfliche Würde anerkannt, die Rückkehr in seinen verlassenen Berufskreis wurde ihm gestattet, ja Karl stellte ihm einen Schutzbrief aus, durch welchen jede übelwollende Hinderung seines Wirkens verhütet wurde [4]. Das waren

---

[1] Bemerkenswert ist besonders die sehr vorsichtige Fassung des Auftrags im Briefe an Karl Martell, 20 S. 269, verglichen mit der weit bestimmteren Äußerung ep. 17 S. 266. Karl gegenüber lautet der Auftrag nur ad praedicandum plebibus Germaniae gentis ac diversis in orientali Reni fluminis parte consistentibus, gentilitatis errore detentis vel adhuc ignorantiae obscuritatibus praepeditis.

[2] Urkunde Theuderichs für S. Denis M.G. Dipl. I S. 83 Nr. 93; Berthoaldus abba . . missa petitione per inlustri viro Carlo, maiorem domus nostro, etc.

[3] Liudgeri vit. Gregor. c. 3 S. 70; diese Quelle ist nicht zutrauenerweckend; es ist möglich, daß die Nachricht nur Folgerung aus der späteren Unzufriedenheit des Bonifatius mit dem fränkischen Klerus ist. Andererseits sieht aber auch das venerabiliter ab eo susceptus Willibalds, c. 6 S. 451, wie eine wertlose Phrase aus. Breysig, Jahrbb. S. 47, verbindet beide Nachrichten, was, wie mich dünkt, methodisch unzulässig ist.

[4] Ep. 22 S. 270. Auch über den Wert des Schutzbriefes und seine Wirkung gehen die Meinungen sehr weit auseinander. Rettberg I S. 343 fand, daß Karl wenig tat, ein Urteil, das Fischer S. 56 dahin übertreibt, das wenigste, was die Höflichkeit gegen den apostolischen Stuhl erforderte. Dagegen ist Breysig der Meinung, daß Bonifatius die Kraft, die er nun entwickelte, nicht wenig der Hilfe Karls durch jenen Schutzbrief verdankte (S. 48). Das letztere ist sicherlich richtiger als das erstere: dafür ist Bonifatius selbst der berufenste Zeuge, ep. 63 S, 329. Daß der Inhalt des

Erfolge. Andererseits aber mußte er sofort die Erfahrung machen, daß die staatliche Macht in Deutschland sich nicht ignorieren ließ, wie in Rom: ausdrücklich mußte er die Herrschaft Karls anerkennen[1]. Wenn dieser ihm sodann die Erlaubnis zur Wirksamkeit in Hessen erteilte[2], so war auch das eine deutliche Erinnerung daran, daß er ohne seine Zustimmung überhaupt nichts zu unternehmen vermöge. Ob das Verhältnis zu Rom zur Sprache gekommen ist? Man möchte es vermuten; in diesem Punkte aber erreichte Bonifatius nichts. Karl schweigt in seinem Schutzbrief vollkommen über den Papst, nicht von diesem, sondern von Bonifatius selbst läßt er seinen Schutz erbeten sein; was ist das anders als eine Ablehnung der päpstlichen Einmischung[3]?

Nach seiner Rückkehr in das hessische Land hat Bonifatius sein bischöfliches Amt dadurch angetreten, daß er den früher Bekehrten das Sakrament der Firmung spendete. Alsbald nahm er auch seine Tätigkeit als Missionsprediger wieder auf. Doch sind es nur zwei Ereignisse, die uns aus diesen Jahren überliefert sind: die Fällung der heiligen Eiche zu Geismar und der erste Zusammenstoß mit einem fränkischen Bischof. Das erstere[4] ermöglicht einen Einblick in die Missionsmethode des Bonifatius: er begnügte sich nicht mit der Verkündigung des Glaubens, sondern durch eine kühne Tat meinte er die Heiden rascher davon überführen zu können, daß das Vertrauen auf ihre Götter Wahn sei. Und gewiß, zu dem Volk, über das Taten stets mehr Gewalt haben als Worte, redete die kleine Kapelle, die sich an dem Orte erhob, wo einstmals die mächtige Eiche gestanden, weit eindringlicher als viele Predigten. Willibald wird mit Recht diese Tat des Bischofs als epochemachend für die Bekehrung der Hessen betrachten. Sie war kühn, denn Bonifatius mußte dessen gewärtig sein, daß der

Schutzbriefes über das Gewöhnliche nicht hinausging, zeigt der Vergleich desselben mit den Formeln bei Marculf I, 24 S. 58 und Add. 2 S. 111. — Allgemein übersehen wird, daß der Schutzbrief nicht die Hauptsache war: das war die Anerkennung des Bonifatius als Bischof für sein Missionsgebiet; man erinnere sich an das Verhalten Pippins Suidberct gegenüber.

[1] Willib. c. 6 S. 452: Eiusque dominio ac patrocinio subiectus.

[2] Ib. Ad obsessas ante ea Haesorum moetas cum consensu Carli ducis rediit.

[3] Gewöhnlich wurden die Fürsprecher in Urkunden ausdrücklich genannt.

[4] Der Name Geismar kommt in Hessen mehrfach vor: ein G. liegt zwischen Frankenberg und Frankenau, ein zweites bei Fritzlar, ein drittes (Hofgeismar) nördlich von Kassel; zu einer Entscheidung für das eine oder andere fehlt jeder Anhaltspunkt.

Fanatismus der Heiden gegen ihn losbrach, sobald er die Hand an das Heiligtum legte. Wenn es nicht geschah, so mag das zum Teil der imponierenden Gewalt seiner Persönlichkeit zuzuschreiben sein: aber schützte ihn nicht auch jener Brief Karls? Wie mich dünkt, bewies er sich gerade hier als sehr wichtig.

Das zweite Ereignis erwähnte Bonifatius in einem verlorenen Brief an Gregor II. Er berichtete im Lauf des Jahres 724 über den glücklichen Fortgang seines Werkes in Hessen[1], klagte aber dabei über die Hindernisse, die ihm ein Nachbarbischof in den Weg legte. Wahrscheinlich war der Mainzer Bischof Gerold gemeint; er wird Anspruch auf das hessische Gebiet als zu seinem Sprengel gehörig erhoben haben. Gregor II. antwortete am 4. Dezember 724, er habe an Karl Martell über die Sache geschrieben und ihm geraten, jenen Bischof in den rechten Schranken zu halten; zugleich äußert er die bestimmte Hoffnung, daß Karl den unberechtigten Anspruch zurückweisen werde.

Der Brief zeigt, daß Gregor, ohne seine Absichten aufzugeben, doch sehr wohl mit den wirklichen Verhältnissen zu rechnen wußte: er unterließ den vergeblichen Versuch, selbst die Abgrenzung der beiden Diözesen vorzunehmen; da der Fürst allein hier eingreifen konnte, so benützte er dessen Macht, um sein Ziel zu erreichen. Sprach er die Überzeugung aus, daß Karl zu gunsten des Bonifatius entscheiden werde, so muß der letztere sich über das Verhalten Karls der Mission gegenüber nicht unzufrieden geäußert haben. Welchen Grund hätte Karl auch gehabt, sein Wirken um eines offenbar unbilligen Anspruches willen zu stören? Es wäre unklug gewesen. So scheint es denn auch, daß er zu gunsten des Bonifatius entschied; wenigstens wird weder von diesem noch vom Papste die Sache wieder erwähnt.

Auch nach England sandte Bonifatius Nachricht über die Fortschritte, die er in der Bekehrung der heidnischen Hessen machte. Dort nahm man sie mit der größten Freude auf. Beinahe beneiden mochte Daniel von Winchester den jüngeren Freund um seine Tätigkeit, „in täglicher Arbeit die steinernen und unfruchtbaren Herzen der Heiden mit der Pflugschar der evangelischen Verkündigung in fruchtbares Ackerland umzuwandeln“, und wenigstens einigen Anteil daran meinte er erwerben zu können, indem er sich darüber aussprach, wie seiner Meinung nach die

---

[1] Ep. 24 S. 273, Gregor II., 4. Dez. 724: Quia ex oboedientiae munere ministerium verbi cernimus adolere et praedicationis praeconio populum infidelem, ut innotuisti, audivimus converti etc.

Missionspredigt betrieben werden müsse[1]. Vergleicht man seine Ratschläge mit der Tat des Bonifatius bei Geismar, so ist der Unterschied ungemein groß: Daniel wollte die Ungläubigen von dem Irrtum ihrer religiösen Überzeugungen überführen und mit Verstandesgründen zur Annahme des Christentums überreden. Bonifatius drängte auf eine Entscheidung des Willens: es lag ihm wenig an der Einsicht, daß die Verehrung von Göttern, die einen zeitlichen Anfang genommen haben, ein Unsinn ist; er führte den Beweis, daß die Götter, auf welche die Heiden hofften, machtlos seien, indem er ihr Heiligtum zerstörte: wer würde dann noch die machtlosen Götter verehren wollen?

Während der Jahre 723 und 724 gelangte der christliche Glaube in Hessen zu so sicherem Bestand, daß die ständige Anwesenheit des Bonifatius nicht mehr nötig schien. Er dachte sich nach Thüringen zu begeben, um dort als Bischof seinen Sitz zu nehmen. Mehrere Jahre war er aus Thüringen entfernt gewesen; deshalb wollte er nicht zurückkehren ohne ein neues päpstliches Schreiben an seine Diözesanen. Gregor II. kam seinem Wunsche nach. Im Dezember 724 richtete er einen Brief an die Thüringer: er wiederholte die Erklärung, daß er Bonifatius ihres Heiles halber zu ihnen gesandt habe, verlangte Gehorsam gegen ihn als ihren Bischof[2] und forderte auf zur Erbauung einer bischöflichen Wohnung und zur Gründung von Kirchen hin und her im Lande[3].

Nach Willibald war das erste, was Bonifatius in Thüringen tat, daß er die Großen des Stammes von neuem aufforderte, zu dem längst angenommenen Christentum zurückzukehren[4]. Man sieht, die Verhältnisse hatten sich seit seiner ersten Anwesenheit nicht geändert: man hatte ihn damals nicht abgewiesen; aber von dem, was er gewünscht und gefordert hatte, war inzwischen nichts geschehen. Als er jetzt seine Forderungen erneuerte, stieß er auf Widerspruch; derselbe ging aus von den Priestern, die schon vor ihm in Thüringen gewirkt hatten. Willibald nennt als Führer der

---

[1] Ep. 23 S. 271. Über die Abfassungszeit vgl. oben S. 445 Anm. 5. Gegen Rettberg, welcher die Ratschläge herb tadelt, KG. D. I S. 407, vgl. das maßvolle Urteil Hahns, Bonifaz und Lul S. 117. Werner, Bonifat. S. 123 f., schiebt dem Bischof von Winchester seine eigenen Gedanken unter.

[2] Ep. 25 S. 274.

[3] Ep. 24 S. 274 zeigt, daß ihn auch zu dieser Aufforderung ein Wunsch des Bonifatius veranlaßte: Igitur Thuringis et Germaniae populo ea, quae ad animae respiciunt utilitatem et salutem, scribere non omisimus, inter alia, ut construant episcopia et aeclesias condant, iniungentes.

[4] C. 6 S. 453. Ich nehme an, daß sich Bonifatius im Frühjahr 725 nach Empfang der päpstlichen Schreiben nach Thüringen begab.

Opposition Torchtwine, Berchthere, Eanberht und Hunraed. Er stellt sie persönlich sehr niedrig: vielleicht mit Unrecht; denn sein Urteil ist das eines Mannes der Gegenpartei; doch können wir es nicht kontrollieren. Den Gegenstand des Streites selbst gibt er nicht an. Da die Genannten Schüler keltischer Missionare waren, so wird der Streit sich um die Eigenheiten dieser Kirche gedreht haben: man weiß, mit welcher Zähigkeit die Kelten auf dem Rechte ihrer Sondergewohnheiten bestanden, und daß sie den Grundsatz, in der Kirche müsse Einheit in allen Stücken herrschen, nicht anerkannten. Bonifatius war durch seinen Eid gebunden, ihnen gegenüber zu treten: er ist dem Kampfe nicht ausgewichen und der Erfolg war hier derselbe wie in England. Die Bevölkerung blieb den Predigern nicht treu, denen sie die erste Kenntnis des Christentums verdankte. Bonifatius behielt die Oberhand, seine Gegner mußten weichen oder sich unterwerfen. In Thüringen und Ostfranken ist ein kirchlicher Gegensatz gegen ihn nicht mehr hervorgetreten. Seine bischöfliche Autorität war seitdem unbestritten anerkannt. Damit aber auch die Abhängigkeit der mitteldeutschen Kirche von Rom.

Dieser Ausgang des Streites kann kaum Verwunderung erregen. Bonifatius stand in der vollen Manneskraft, er war eine Persönlichkeit, die überall Eindruck machte: voll Mut und Überzeugungstreue, erfüllt von Begeisterung für die Sache, die er vertrat, noch gehoben durch die glücklichen Erfolge in Hessen, dabei ruhig und umsichtig, klar und wahr. Die Gegner konnten ihm keinen ähnlichen Mann gegenüberstellen; offenbar fehlte es unter ihnen an bedeutenden Persönlichkeiten; wie wäre es sonst begreiflich, daß die kirchlichen Zustände Thüringens so überaus jämmerlich waren? Dazu kam der große Name Roms: ihm gegenüber waren die Kelten wehrlos, da auch sie nicht zu bezweifeln wagten, daß der römische Bischof der Nachfolger des Petrus, des Apostelfürsten, sei.

Schon im Jahre 725 scheint es Bonifatius gelungen zu sein, die kirchliche Opposition in Thüringen zu bewältigen; denn in dem Berichte, welchen er im nächsten Jahre durch den Presbyter Denual nach Rom sandte, erwähnte er dieselbe nicht mehr: er berichtete günstig über den Fortgang seiner Arbeit[1]. Doch zeigt die Antwort des Papstes, daß er auch jetzt noch mit mancherlei Schwierigkeiten zu kämpfen hatte; sie verschwanden erst sehr allmählich[2].

---

[1] Ep. 26 S. 275, Gregor II., 22. Nov. 726.

[2] Beweise geben die Briefe Gregors III., deren Inhalt, so weit er sich hierauf bezieht, ich hier schon berücksichtige, ep. 28 S. 278, ep. 43 S. 291.

Jetzt, wo jedermann ein Christ sein wollte, trat die Verwirrung in ihrer ganzen Größe an den Tag, zu welcher der halb christliche, halb heidnische Zustand des Volkes während der letzten Jahrzehnte geführt hatte: es gab so und so viele, von denen niemand wußte — auch sie selbst nicht —, ob sie getauft seien; bei andern war das zwar gewiß, aber man wußte, daß die Priester, welche sie ge-

---

Als weitere Quelle habe ich in der zweiten Auflage die von Nürnberger (Aus d. litter. Hinterlassensch. des h. Bonif. S. 43—45) aus dem Cod. 146 s. X der Stiftsbibl. von St. Gallen veröffentlichte Rede benützt, die sich im Inhalt mit dem zweiten Teil von Pirmins Scarapsus, s. o. S. 351 ff., und mit der von Caspari veröffentlichten Homilia de sacrilegiis, s. Bd. II S. 357, nahe berührt. Nun betrachtet Krusch S. 653 die Rede als von Vita Elig. II, 16 abhängig; da die Biographie karolingisch ist, so müßte man, wenn dies richtig wäre, auch die Rede frühestens dem 9. Jahrh. zuweisen. Daß die von Krusch S. 653 Anm. 2 verglichenen Stellen für die Priorität der Vita sprechen, ist unbestreitbar. Allein dieser Bemerkung steht eine andere gegenüber. Der letzte Abschnitt der Rede beginnt mit folgenden Sätzen: Omnes dies dominicus ad ecclesiam convenite et ibi non causas aut rixias uel otiosas fabulas agite sed lectiones divinas cum silentio audite et pro peccatis vestris orate. Qui in ecclesia fabulare non timet et verba dei nec ipse audit nec alios audire permittit et pro se et pro aliis rationem erit redditurus in diem iudicii. Qui fuit superbus, sit humilis. Qui fuit luxuriosus, sit castus. Qui fuit latro, sit idoneus. Qui fuit ebriosus, sit sobrius. Qui fuit avarus, sit largus. Qui fuit detractor aut invidiosus, sit purus. Qui ad ecclesiam tarde veniebat, frequentius currat. Die entsprechende Stelle der Vita lautet: Omni die dominico ad ecclesiam convenite et ibi non causas, non rixas vel otiosas fabulas agatis sed lectiones divinas cum silentio auscultate et pro pace ecclesiae vel pro peccatis vestris orate: qui enim in ecclesiis fabulari non timet et pro se et pro aliis redditurus est rationem, dum nec ipse verbum Dei audit nec alios audire permittit. (Migne 87 S. 530 f.) . . . Qui fuit hactenus superbus, iam sit humilis; qui erat adulter sit castus; qui solebat furari aut res alienas tollere, incipiat iam res probrias ecclesiis et pauberibus erogare; qui fuit invidus, sit benignus; qui erat ebriosus, sit sobrius; qui fuit iracundus, sit patiens; qui fecit alteri iniuriam, cito veniam petat, S. 535. Die Quellen sind zwei ps.-august. Sermone, 244, 3: Qui fuit superbus, sit humilis; qui fuit incredulus, sit fidelis; qui fuit luxuriosus, sit castus; qui fuit latro, sit idoneus; qui fuit ebriosus, sit sobrius; qui fuit somnolentus, sit vigil; qui fuit avarus, sit largus; qui fuit bilinguis, sit boniloquus; qui fuit detractor aut invidiosus, sit purus et benignus; qui aliquando ad ecclesiam tarde veniebat, modo frequentius ad eam currat. 265, 3: Omni die dominico ad ecclesiam convenite . . . Quando ad ecclesiam convenitis, pro peccatis vestris orate. Nolite rixas committere, nolite lites et scandala concitare . . . In ecclesia stantes nolite verbosari, sed lectiones divinas patienter audire. Qui enim in ecclesia verbosari voluerit, et pro se et pro aliis redditurus

tauft hatten, die unwürdigsten Personen gewesen waren, daß sie die herkömmliche Form der Taufe nicht beobachtet hatten[1], oder man vermutete, daß die Taufe von Heiden vollzogen worden sei[2]. Manche waren von irgend einem Wanderbischof gefirmt worden; sie verlangten nun von Bonifatius die Wiederholung[3]. Andere wollten Seelenmessen für heidnische Angehörige oder für solche, die zwar Christen gewesen, aber in offenbaren Sünden gelebt hatten[4]. Daß der heidnische Aberglaube noch allüberall unüberwunden

---

est rationem, dum verbum Dei nec ipse audit, nec alios audire permittit . . . Qui fuit superbus, sit humilis; qui erat adulter, sit castus; qui solebat furtum facere vel res alienas invadere, etiam de propria substantia incipiat pauperibus erogare. Qui fuit invidus, sit bonivolus. Qui fecit iniuriam, cito veniam petat. Es ist sofort klar, daß der Wortlaut der Rede nicht aus dem Text der Vita entstanden sein kann. Beide gehen aber auch nicht unabhängig von einander auf die Reden des Cäsarius zurück, sondern sie setzen eine gemeinsame Quelle voraus, in der diese exzerpiert waren. Bei dieser Sachlage bleibt die Möglichkeit, daß die Rede vorkarolingisch ist und der Zeit des Bonifatius angehört. Sie gewinnt eine gewisse Wahrscheinlichkeit durch die Sprache. Ihre Barbarei schließt aus, daß Bonifatius der Verfasser ist, weist aber eher in die Zeit vor als nach Karl d. Gr. Mitteldeutschland als ihre Heimat läßt sich nicht beweisen; ein schwacher Anhaltspunkt dafür ist, daß eine dritte in der Rede benützte Predigt des Cäsarius, Mai, N. Bibl. patr. I S. 220 Nr. 105 Aufnahme in d. s.g. Homiliar. Burchards fand, Eckhart, Francia orient. I S. 840 Nr. 19. Die betr. Stelle paßt in die Zeit des Kampfes zwischen Bonifatius und den halbheidnischen älteren Priestern: Nullus ad colla hominis vel animalis ligamine aut cartellas deponat, etiamsi clericus fiantur et si dicatur, quod res sancta sit et lectiones divinas contineat, non est in eum remedium Christi, sed venenum diaboli, unde nec corpus sanatur, sed infelix anima in profundum infernum dimergitur et ipsi, qui hoc faciunt, non sunt clerici nec religiosi, sed sunt adiutores diaboli. Auch der Kampf um die Giltigkeit der kirchlichen Ehegesetzgebung scheint sich in der Rede zu spiegeln (s. S. 45). Endlich zeigt der Satz: Et de his feminis, quae licet velatae non sint et tamen in castitate permanere promisserunt, excommunicentur, usque dum se seperant (S. 45), daß sich Reste des ungebundenen Asketentums noch fanden. Ich glaube demnach die Rede zur Charakteristik der Zustände neben den Briefen benützen zu können.

[1] Ep. 26 S. 276: Parvuli, qui a parentibus subtracti sunt, et an baptizati sint vel non, ignorant. Ib.: Quosdam baptizatos absque interrogatione simbuli ab adulteris et indignis presbiteris; ep. 28 S. 279: Qui se dubitant fuisse baptizatos an non.

[2] Ep. 28 S. 279: Quos a paganis baptizatos esse asseruisti.

[3] Ep. 26 S. 276: De homine, qui a pontifice confirmatus fuerit, denuo illi talis reiteratio prohibenda est.

[4] Ep. 28 S. 279.

wucherte, ist selbstverständlich[1]. Er war um so schwerer auszurotten, als es Kleriker gab, die Amulette herstellten, indem sie Bibelsprüche als Schutz- und Heilmittel auf Kärtchen schrieben, die man an einer Schnur um den Hals trug, wie andere Stückchen von Bernstein oder Achat[2]. Ist es zu verwundern, daß auch das Gebet zu den alten Göttern noch nicht verstummt war? Nicht nur drängte sich beim Beginn der Arbeit gewohnheitsmäßig der Name der alten Helfer auf die Lippen, sondern sie wurden noch geradezu verehrt[3].

Andere Fragen ergaben sich daraus, daß Bonifatius ein Gebiet okkupiert hatte, auf dem die Kirche schon bestand: er traf Sitten, von denen er nicht zu entscheiden wagte, ob er sie ändern müsse: man pflegte bei der Abendmahlsfeier mehrere Kelche zu führen[4], während die römische Übung nur einen kennt; die Christen aßen unbedenklich vom Opferfleisch, wenn sie das Kreuzeszeichen darüber gemacht hatten; sie hielten Pferdefleisch nicht für eine unreine Speise[5]: war das zu dulden? Er fand Jungfrauen, die das Keuschheitsgelübde abgelegt hatten, ohne in ein Kloster zu treten. In diesem Falle hatte er keinen Zweifel, daß sie im Unrecht seien[6].

Auch der Streit mit den keltischen Priestern hatte seine Nachwirkungen: da und dort wurden falsche Anklagen gegen Priester erhoben; Bonifatius mußte sich ihrer annehmen[7]. Anderwärts ergriffen die Gemeinden Partei für die von ihm Gemaßregelten; er mußte ihren Widerstand brechen[8]. Am meisten Schwierigkeiten erwuchsen daraus, daß er sich verpflichtet hielt, die kirchlichen Ehegesetze einzuführen. Daß das unmöglich sei, erkannte selbst Papst Gregor: er beschränkte das Eheverbot auf den vierten Verwandtschaftsgrad und gestattete dem Manne Ehescheidung und Wiederverheiratung im Falle unheilbarer Krankheit der Frau[9].

---

[1] Ep. 43 S. 291, vgl. die Warnungen der Rede vor den consuetudines paganorum S. 43 f.

[2] Rede S. 44.

[3] Rede S. 44: Nec mulier presumat . . in tela vel in tinctura nec in alio opere menervam vel nomina diabolica nominare (vgl. o. S. 354 Anm. 5). Ebenda: Nullus nomina daemonum aut neptunum aut ordum aut dianam aut menervam aut geniscum credere vel invocare presumat.

[4] Ep. 26 S. 276.

[5] Ep. 26 S. 276; 28 S. 279.

[6] Rede S. 45.

[7] Ep. 26 S. 276: De presbytero vel quilibet sacerdos a populo accusatus.

[8] Ep. 43 S. 291: Quos forsitan deviantes invenerit a recte fidei tramite seu canonica doctrina eosque prohibuerit, a vobis nullo modo inpediatur.

[9] Die Bemerkung von Buß S. 114 (wiederholt von Kurth S. 47): „Hier

Strenger war sein Nachfolger[1], während Bonifatius geneigt war, in Erinnerung an eine Verordnung Gregors d. Gr. noch mehr Freiheit zu gestatten[2]. Überhaupt vermochte er gerade in bezug auf die kirchlichen Ehegesetze nicht immer die Richtigkeit der römischen Übung anzuerkennen[3]. In einer anderen Frage wollte Gregor von einer Milderung der kirchlichen Vorschriften nichts hören: er entschied, daß solche, die als Kinder für das Mönchtum bestimmt und einem Kloster übergeben worden seien, nie aus dem Kloster wieder austreten dürften[4].

Nach und nach gelang es dem Bischof, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Der Beistand Gregors II. war dabei von großem Wert: auf alle Fragen gab der Papst klaren und zumeist sachgemäßen Bescheid. Die Zahl der Gläubigen mehrte sich: nun wurden wirklich zahlreiche Kirchen gebaut, auch das erste Kloster in Thüringen gegründet, Ohrdruff am Nordrande des Thüringerwaldes[5]. Grund und Boden schenkte ein gewisser Hugo: es war die erste Schenkung, welche Bonifatius in Thüringen erhielt; vermehrt wurde der Besitz durch jenen Alvold, der schon früher Beziehungen zu Bonifatius gehabt hatte[6]. Es fehlte nicht an Predigern; ohne Zweifel schloß sich der größte Teil der christlichen Priester im Lande an Bonifatius an, andere kamen aus England.

---

ist offenbar von dem der Verheiratung vorausgehenden Unvermögen die Rede" ist offenbar unrichtig: Quod posuisti, quodsi mulier infirmitate correpta non valuerit viri debitum reddere, quid eius faciat iugalis: bonum esset, si sic permaneret, ut abstinentiae vacaret; sed quia hoc magnorum est, ille, qui se non poterit continere, nubat magis. Non tamen subsidii opem subtrahat ab illa, cui infirmitas praepedit et non detestabilis culpa excludit, ep. 26 S. 276.

[1] Ep. 28 S. 279: Progeniem suam quemque usque ad septimam observare decernimus generationem.

[2] Ep. 33 S. 284: Bonifatius erinnerte sich an Bed. H. e. I, 27, interrog. V.

[3] Die römische Übung verbot die Ehe mit der Mutter des Taufpaten. Bonifatius urteilt ep. 33 S. 284: Nullatenus intellegere possum, quare in uno loco spiritalis propinquitas in coniunctione carnalis copulae tam grande peccatum sit, quando omnes in sacro baptismate Christi et ecclesiae filii et filiae, fratres et sorores esse comprobemur. Die Frage beschäftigt ihn auch ep. 32 und 34.

[4] Werner S. 145 mißversteht die Vorschrift: es handelt sich nicht um alle, die im Kloster erzogen wurden, sondern nur um die s.g. oblati.

[5] Willib. c. 6 S. 453 f., vgl. Liudg. V. Greg. 2 f. S. 69 f.

[6] Vgl. S. 460 Anm. 1. Willibald erwähnt die Gründung Ohrdruffs nur kurz; eingehender ist Othlo S. 489 f.; da er sich auf eine schriftliche Quelle beruft, so wird er Glauben verdienen.

Bonifatius begann, die geistliche Versorgung Thüringens und Hessens zu regeln: auf Dörfer und Weiler verteilte er seine Gehilfen[1]. Wir besitzen noch das Schreiben eines Priesters Wiehtberht, in dem er den Mönchen von Glastonbury seine glückliche Ankunft in Niederhessen anzeigt. Voll Freude erzählt er, wie ihm Bonifatius auf die Kunde seiner Ankunft hin eine weite Strecke Wegs entgegeneilte und ihn gar freundlich empfing; die Arbeit sei gefährlich und mühevoll in jeder Hinsicht: Hunger und Durst, Kälte und feindliche Überfälle müsse man ertragen. Gleichwohl ist Wiehtberht voll Freudigkeit und Mut: seine Freunde mögen nur fleißig für ihn beten, daß ihm das Wort gegeben werde in freudigem Auftun seines Mundes. Welcher Gedanke ihn bewegte, als er die Heimat verließ, zeigt der Satz, mit dem er seinen Brief beginnt: Gelobt sei Gott, der will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen, der auch unseren Weg nach seinem Wohlgefallen in diese Gegenden gelenkt hat[2]. Es fehlte nicht an Empfänglichkeit für die Predigt. Durch deine Gebote, schrieb ein Fuldischer Mönch des achten Jahrhunderts auf das letzte Blatt einer Handschrift des Klosters, werden die Seelen unterwiesen; wenn etwas krumm ist, du richtest es grade, wenn etwas zu bessern ist, du machst es gut. Nichts ist mir teurer, nichts mir süßer, mehr als mein Leben bist du mir lieb[3].

Solche Äußerungen charakterisieren den Geist, der Bonifatius und seine Mitarbeiter beseelte, und mit dem sie ihre Schüler zu erfüllen wußten: sie waren nicht zunächst Kirchenpolitiker, sondern Verkündiger des Evangeliums[4].

---

[1] Willib. c. 6 S. 454. Liudg. V. Gregor. 3 S. 70.

[2] Ep. 101 S. 388. Der Brief ist erst nach 732 verfaßt, da Bonifatius als Erzbischof bezeichnet wird.

[3] Mitgeteilt bei Nürnberger, Aus der lit. Hinterlassensch. des h. Bonifatius S. 22.

[4] Ich unterlasse es, Bonifatius auf Grund der ihm zugeschriebenen Sermone als Prediger zu charakterisieren. Denn nach wie vor glaube ich, daß mehr gegen als für die Echtheit dieser Reden spricht. Die handschr. Überlieferung (s. Nürnberger N.A. VIII S. 314 ff.) entscheidet, wie mich dünkt, weder dafür noch dagegen. Die Abhandlung Hahns, Forschungen, 1884, S. 585 ff., welche auf Grund der eingehendsten Untersuchung zu dem Ergebnis der Unechtheit kam, hat allerdings in dem Aufsatze Nürnbergers, N.A. 1889, S. 109 ff., eine Erwiderung gefunden. Allein, wie ich glaube, ist durch seine Einwendungen der Nachweis Hahns nicht entkräftet worden, daß der Bonifatius der Briefe und der Verfasser der Predigten ein sehr verschiedenes Gesicht tragen. Schon dies macht die Annahme der Echtheit sehr schwierig. Dazu kommt, daß wir mit ziemlicher Sicherheit behaupten können, daß die homiletische Methode des Bonifatius eine andere war als

In welchem Sinne sie die heilige Schrift auslegten, davon gewähren die Scholien zum Jakobusbrief, die auf uns gekommen sind, einigermaßen eine Vorstellung[1]. Es sind unbedeutende Anmer-

die in den Sermonen befolgte. Die letzteren sind sämtlich textlose Reden. Wir wissen aber, daß Bonifatius in praedicando ante oculos carnalium seinen Text vor sich hatte, ep. 35 S. 286, d. h. er gab eine Umschreibung und Anwendung des Textes, er hielt eine s.g. Homilie; vgl. Vita Greg. 2 S. 68; hier ist praedicare = secundum proprietatem linguae (Germanicae) et naturalem parentum locutionem edisserere lectionem. Deshalb waren ihm auch für die Predigt die Homilien Bedas und dessen Kommentare ein bequemes Hilfsmittel, ep. 91 S. 376, und begehrte er tractatus super apostolum Paulum, ep. 34 S. 285. Für Reden wie die Sermone hätte er anderer Vorbilder bedurft. Seltsam ist, daß Albert, Gesch. d. Pred. I S. 75, einen Beweis „von geringer Erfahrung und Übung des B. in der Predigtkunst" darin findet, daß B. „erst i. J. 751 den Papst befragt, an wie vielen Stellen der Predigt man das Kreuz schlagen müsse." Aber an der betr. Stelle ep. 87 S. 372 handelt es sich nicht um die Predigt, sondern um die Verlesung des Kanons in der Messe; und noch viel seltsamer ist, daß A. daraus, daß „nach kathol. Anschauung die Messe eine Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu ist", folgert: Also bedurfte es keiner weiteren Verkündigung dieser Tatsachen durch die Predigt (S. 76). Auch was er über die Lehre des Bonifatius sagt, hat ein recht wenig solides Fundament. Er wundert sich, daß man die natürlichste Methode eines christlichen Missionars in den Briefen des Bonifatius vergeblich sucht, nämlich die, den Anfängern im Glauben eine feste geschichtliche Grundlage darzubieten (S. 82). Erwartet er, daß Bonifatius den Päpsten und seinen englischen Freunden biblische Geschichten erzählte? Und wenn nicht, welchen Sinn hat dann seine Behauptung? Ich finde keinen. Dagegen finde ich, daß der richtige Gedanke Hahns, daß Briefe und Predigten, wenn sie von einem Manne herstammen, gleichartige Züge tragen müssen, unter A.'s Händen so verzerrt und verzogen worden ist, daß man in Versuchung ist, ihn für unrichtig zu halten.

[1] Herausgegeben von Ranke in d. Specimen codicis novi testamenti Fuldensis, Marburg 1860, S. 19 ff.; vgl. denselben in Codex Fuldensis, Marburg 1868, S. XII ff., und Nürnberger, Aus der litter. Hinterlassensch. des h. Bonif. S. 15 f. Ranke hält es unter Zustimmung Nürnbergers für nicht unwahrscheinlich, daß diese Glossen eine Arbeit des Bonifatius selbst sind. Ich halte es nicht für unmöglich, aber irgend eine sichere Spur kann ich nicht finden. Sicher ist nur, daß sie einem im achten Jahrhundert in Mitteldeutschland wirkenden Angelsachsen angehören. Die Verwertung an diesem Ort ist also berechtigt. Von den Schriften, die Nürnberger als bonifazisch in Anspruch nimmt, sehe ich ab, da ich nicht glaube, daß sie Bonifatius angehören. Es sind folgende: 1. Dicta s. Bonifatii episcopi, aus einer dem 10. Jahrh. angehörigen St. Galler Handschr. von N. herausgegeben in der Tübinger Th. Quart. Schr. 1888 S. 287 ff. Schon die Latinität schließt aus, das Bonifatius diese Sätze geschrieben hat. Auch die Anschauung

kungen, die den Gedanken des Schriftstellers nicht selten verfehlen: zum Teil lediglich Worterklärungen, zum Teil biblische Parallelen, zum Teil praktische Anwendungen des Schriftworts. Niemand wird erwarten, daß sie sich über den Gedankenkreis des Zeitalters erheben; doch ermangeln sie nicht ganz der Eigenart. Leicht bemerkt man, daß der Kleriker, der diese Sätze schrieb, in Missionsgedanken lebte: es berührte ihn wie irrationell, daß sich zwischen die nach allen Seiten hin ausgebreitete Kirche heidnische Stämme eingeschoben hatten. Der Missionspflicht war er sich lebhaft bewußt; er fand sie in den Worten 1, 18: Ut simus aliquod initium

---

stimmt nicht, vgl. z. B. den Satz 1 S. 289: Ille (Deus) dedit nobis honorem et potestatem terrestriam, divitiae multae in hoc saeculo possidere. Er paßt nach Ausdruck wie nach Inhalt nicht in den Mund des angelsächsischen Bischofs. Endlich weist die mehrmals wiederholte Erinnerung an die Pflicht der Beichte (8 S. 291; 9 S. 291 f.; 15 S. 293), sowie die Forderung, das VU. auswendig zu wissen (16 S. 293), auf die karolingische Zeit. 2. Eine Anzahl Fragmente, von N. im Katholik N.F. 46 S. 15 ff. zusammengestellt. Auch sie sind jünger. Ein Satz wie: Et revera tanta reverentia apicem praefatae apostolicae sedis omnes suscipiunt, ut non nullam sanctorum canonum disciplinam et antiquam christinae religionis institutionem magis ab ore praecessoris eius quam a sacris paginis et paternis traditionibus exspectant. Illius velle illius nolle tantum explorant, ut ad eius arbitrium suam conversationem et ipsi remittant aut intendant (S. 20 f.), widerspricht so sehr allen Verhältnissen des 8. Jahrhunderts, daß ihn Bonifatius nicht geschrieben haben kann. Er ist ersichtlich eine Fälschung und zwar eine sehr ungeschickte. Wie N. das 2. Fragment für bonifazisch halten konnte, ist mir rätselhaft. Denn es ist doch augenscheinlich, daß bei den Namen Agatho, Adrian, Nicolaus S. 23 die Päpste dieses Namens gemeint sind. 3. Die Irische Kanonensammlung (herausgegeben von Wasserschleben 1874 und 1885) wird von N. als vermutlich von Bonifatius verfaßt in Anspruch genommen, Arch. f. kath. KR. 54 S. 34 ff. Aber die auf Irland hinweisenden Spuren sind viel gewichtiger als die auf Bonifatius deutenden. Wer möchte auch glauben, daß der letztere über eine ingens silva scriptorum verfügte? Aus ep. 27 S. 278 ergibt sich allerdings, daß Bonifatius an der Herstellung einer Sentenzensammlung arbeitete. Kann man nun auch die irische Kanonensammlung nicht in ihr finden, so ist doch möglich, daß der Auszug aus ihr, den die Würzburger Handschrift Mp. Th. q. 31 enthält, und über den Nürnberger a. a. O. berichtet, von ihm hergestellt ist. Er enthält nur Sentenzen aus Ambrosius, Augustin, Gregor. I., Gregor von Nazianz und Hieronymus (S. 4). Allein diese Annahme bleibt eine Möglichkeit, und von Bonif. geschrieben ist die Würzburger Handschrift nicht, da verschiedene Schreiber an ihr gearbeitet haben. Wahrscheinlich in der Umgebung des B. entstanden ist das 3. Stück der Würzb. Handschrift. Das beweist die Überschrift des fehlenden c. 21: De hereticis clemente vel heldeberthto. Danach fällt diese Sammlung in die spätere Zeit des Bonifatius.

creaturae eius, ausgesprochen: wir sind es durch die Erzeugung der Kreatur Gottes, sie aber geschieht, indem aller Kreatur das Evangelium gepredigt wird. Demgemäß bietet der Bischof seinen Hörern das wahre Heil dar, indem er den Glauben an Gott verkündigt. Die Anfänger 2, 12 aber sind diejenigen, die zum Glauben gekommen sind; irren heißt ungläubig sein. Daneben fehlt nicht ein Blick auf die falschen Lehrer, die die Kirche verwirren und die auch dem Bischof gegenüber das erste Wort haben wollen. Liegt das Heil im Glauben, so ist dasselbe doch nicht als gegenwärtiger Besitz gedacht. Zu 1, 2 bemerkt der Verfasser: Eitel Freude ist die Gegenwart nicht; aber was hier im Glauben beginnt, das wird in der Zukunft durch das Schauen erfüllt; denn die Kirche hofft auf einen fruchtreichen Sommer nach dem rauhen Winter, auf himmlischen Lohn nach der Verfolgung. Dem entspricht es, daß der Verfasser überall vom Glauben zu den Pflichten der Christen forteilt: sie müssen ihre Fehler überwinden, in der Liebe Gottes und des Nächsten nach der Vollendung streben, ihren Lebensweg einrichten Gotte gemäß: das ist die Weisheit, um die der Christ nach 1, 5 Gott bitten soll. Wer im Glauben und in guten Werken sich bewährt, der empfängt das ewige Leben. Das Bekenntnis zu Christus wird stark betont: er ist die ewige Sonne, die Sonne der Gerechtigkeit; er macht sein Volk heil von seinen Sünden und entzündet durch die Glut des heiligen Geistes ein Feuer auf Erden. Aber solche Sätze sagen doch nur, daß er im Evangelium die Gerechtigkeit geoffenbart hat; denn das Evangelium muß von den Menschen erfüllt werden; wie eine Frau sich im Spiegel beschaut, so muß die Seele sich selbst im Spiegel des Evangeliums betrachten, damit sie Christo, ihrem Manne gefallen könne, und seine Gebote nicht vergesse.

Es ist unverkennbar, daß die Anschauungen des Verfassers durch einen stark moralisierenden Zug beherrscht sind. Aber er zeigt sich dabei als ein Mann, der durchdrungen ist von der Überzeugung des hohen Wertes des Christentums, und dem es ernst ist mit der Ausrichtung seines Berufs: für tatkräftiges Christentum wollte er wirken.

Von Karl Martell hat Bonifatius in dieser Zeit keine weitere Förderung erfahren; er ließ ihn gewähren, aber es bildete sich kein ähnliches Verhältnis wie zwischen ihm und Willibrord. Während er die Kirche in Utrecht so reichlich ausstattete, mußte Bonifatius sich mit den geringen Hilfsmitteln behelfen, die ihm die Neubekehrten zur Verfügung stellten[1]. Man kann es verstehen, daß

---

[1] Willibald sagt c. 6 S. 453: Magnam primitus mundi huius penuriam

die beiden Männer sich fremd blieben, wenn man sich erinnert, wie schroff Bonifatius die kirchlichen Zustände im fränkischen Reiche tadelte. Unverkennbar aber ist zugleich, daß ihre Entfremdung von Übel war. Denn sie hinderte jede reformierende Einwirkung des Bonifatius auf die fränkische Kirche. Für ihn war das Verhältnis zum fränkischen Klerus eine schwere Last; er konnte die Berührung mit den Bischöfen und den Priestern des Landes, in dem er arbeitete, nicht ganz vermeiden; aber er fühlte sich dadurch in seinem Gewissen bedrückt. Papst Gregor mußte ihn beruhigen, begütigen: er stellte ihm vor, daß er die Gemeinschaft nicht abbrechen dürfe, da aus ihr ein Segen erwachsen könne. Auch in bezug auf die Stellung zu den weltlichen Großen mahnte er zur Vorsicht[1]. Bonifatius fügte sich; aber leichter wurde ihm die Sache dadurch nicht.

Beinahe ein Jahrzehnt hat er als Bischof in Hessen, Thüringen und Ostfranken gearbeitet. Die Zeit reichte hin, um diese Gebiete für immer für das Christentum zu gewinnen: die Kirche im mittleren Deutschland ist sein Werk. Seine Erfolge wirkten unmittelbar auf die allgemeine kirchliche Lage. Gregor wurde in seinen letzten Jahren vorwiegend von den orientalischen Angelegenheiten in Anspruch genommen: er focht den Kampf um die Bilderverehrung mit Leo dem Isaurier aus. Für seine Stellung waren die Fortschritte der römischen Macht von großem Wert. Schreibt er an den Kaiser, das ganze Abendland richte seine Augen nach Rom; es setze, obgleich er es nicht verdiene, sein Vertrauen auf ihn, den Papst, und auf den heiligen Petrus, den alle Reiche des Occidents als irdischen Gott betrachteten[2], so gaben die Erfolge des Bonifatius ihm ein gewisses Recht zu solchen Äußerungen. Nicht nur die Nähe der Lombarden sicherte seine Person gegen einen etwaigen Gewaltstreich der Griechen; auch die Bekehrung unbekannter Stämme gab ihm das Gefühl der Unabhängigkeit dem

---

ac frugalitatem sustenuit. Ebenso spricht Liudger von modica loca territoriaque.

[1] Ep. 26 S. 277: In finem epistola continebat, quod sunt quidam presbiteri seu episcopi in multis vitiis inretiti, quorum vita in se ipsis sacerdotium maculat, et si tibi liceret cum eis edere aut loqui, nisi qui heretici fuerint. Dicimus, ut hos ex apostolica auctoritate redarguendo ammoneas ed ad munditiam aecclesiasticae disciplinae perducas; et si quidem oboedierint, salvabunt animas suas et ipse mercedem lucrasti. Verumtamen conlocutionem et mensam communem cum eis agere non recuses . . . Id ipsum autem et in illis proceribus, qui tibi adiutorium prestant, observare debebis.

[2] Gregor. ep. 12 Migne 89 S. 520.

Kaiser gegenüber: er konnte wohl einmal drohen, er werde Rom verlassen, um einen Bekehrungszug nach dem Westen zu unternehmen [1].

Daß sich die abendländische Kirche wieder um Rom zu sammeln begann, stärkte die Macht des Papstes den Griechen gegenüber.

---

[1] A. a. O. S. 520 schreibt Gregor: Nuper ab interiori occidente preces illius quem Septetum appellant, qui vultum expetit nostrum Dei gratia, ut ad impartiendum ei sanctum baptisma illuc proficiscamur; er spricht hier, wie im 13. Briefe S. 524 seine Absicht aus, dem Wunsche nachzukommen. Es ist vergebliche Mühe, erraten zu wollen, wen der vielleicht verschriebene Name Septetus bezeichnet. Man wird seinen Träger doch kaum irgendwo anders suchen können als auf dem deutschen Missionsgebiet.

---

Drittes Kapitel.

# Bonifatius Erzbischof. Fortschritte im mittleren Deutschland. Organisation der bairischen Kirche.

Am 11. Februar 731 starb Gregor II. Unter den Klerikern, die an seiner Bahre beteten, war ein Priester syrischer Abkunft der den gleichen Namen trug wie der verstorbene Papst. Das römische Volk liebte den beredten, gelehrten, tätigen Mann: ihn erkor es zum neuen Leiter der römischen Kirche: von dem Leichnam hinweg führte man ihn vor das versammelte Volk und einmütig wurde er gewählt; am 18. März fand seine Inthronisation statt[1].

Kaum war die Kunde nach Deutschland gekommen, so ordnete Bonifatius eine Gesandtschaft nach Italien ab: es lag ihm daran, daß sein Verhältnis zu Rom durch den Personenwechsel nicht berührt wurde[2]. Und volles Vertrauen hat auch Gregor III. dem

[1] Lib. pontif. Vit. Gregor III. 1. ed. Duchesne I S. 415.

[2] Willib. c. 6 S. 454. Nach diesem Berichte ist ep. 28 S. 278 ff. die Antwort des Papstes auf die erste Gesandtschaft des Bonifatius. Das scheint mir jedoch sehr unwahrscheinlich. Konnte Gregor, wenn Bonifatius, wie Willibald berichtet, bat, ut familiaritati ac communioni sancti pontificis atque totius sedis apostolicae ex hoc devote subiectus communicaret, diese Bitte in seinem Antwortschreiben mit Schweigen übergehen? Gewiß nicht; dann aber ist ep. 28 nicht der erste, sondern der zweite Brief Gregors an Bonifatius; der erste, in welchem er suam sedisque apostolicae familiaritatis et amicitiae communionem tam s. Bonifatio quam etiam sibi subiectis condonavit, ist verloren gegangen. Ep. 28 ist die Antwort auf einen Bericht des Bonifatius über den Fortgang seines Werkes, den Bonifatius frühestens i. J. 732 nach Rom sandte.

bewährten Manne entgegengebracht. Mit der Energie eines neuen Herrschers wendete er sich den deutschen Verhältnissen zu: er meinte einen bedeutenden Schritt vorwärts tun zu können. Als ihm Bonifatius im Jahre 732 erklärte, er sei infolge der immer wachsenden Zahl der Christen nicht mehr imstande, die Last seines Amtes allein zu tragen, stellte er ihm nicht einen Gehilfen zur Seite, sondern er erhob ihn zur erzbischöflichen Würde und beauftragte ihn, in seinem Missionsgebiet eine Anzahl Bischöfe zu ernennen [1].

Das mußte in Rom als das angemessenste Mittel erscheinen, um dem kirchlichen Bedürfnisse dauernd zu genügen; schwerlich hat jedoch Bonifatius an die Konstituierung einer neuen Kirchenprovinz gedacht: er kannte besser als der Papst die Schwierigkeiten, die sich ihr in den Weg stellen mußten. In der Tat kam es auch nicht zur Zerlegung Thüringens und Hessens in eine Anzahl Diözesen: ob Bonifatius sie versuchte, und woran sie in diesem Fall scheiterte, oder ob er den Versuch unterließ, darüber sind nicht einmal Vermutungen möglich; Tatsache ist, daß er während der nächsten Jahre in der bisherigen Weise fortarbeitete: er war nur dem Namen nach Erzbischof.

Man begreift, daß er auf den Gedanken kam, neue Hilfskräfte aus England nach Deutschland zu rufen. Die englischen Freunde hatten voll Teilnahme seine Tätigkeit verfolgt, ihn vielfach durch Geldspenden, durch Übersendung von Kirchengeräten und Büchern unterstützt [2]. Nirgends fehlte es an eifrigen Christen, die wie er selbst für das höchste Glaubenswerk achteten, Christo in der Fremde zu dienen. Wie hätte seine Aufforderung vergeblich sein sollen? So hören wir denn auch von einer Anzahl Männer und

---

[1] Ep. 28 S. 279. Nach Fischer S. 88 wollte Gregor bei der Ernennung des Bonifatius „etwas zu dessen Aufmunterung tun.“ Aber sie ist ja veranlaßt durch seine Erklärung, er könne den Anforderungen seiner Stellung allein nicht mehr genügen. Die Absicht des Papstes muß demnach eine ernsthaftere gewesen sein. Andererseits läßt Werner S. 154 die diplomatische Kunst des Bonifatius ihren höchsten Triumph feiern, indem er den Papst zu seiner Erhebung zum Erzbischof zu bestimmen wußte. Die Kunst, etwas Bedeutungsloses — das war zunächst der erzbischöfliche Titel — zu erlangen, wäre nicht gerade groß gewesen.

[2] Ep. 15 S. 264: Bugga sendet 50 solidi und ein Altartuch und verspricht, die von Bonifatius gewünschten Märtyrergeschichten später zu senden; ep. 29 S. 280: Leobgytha schickt ein Geschenk; ep. 33 S. 284: Bonifatius bittet den Erzbischof Nothelm von Canterbury um die Briefe Gregors d. Gr. an Bischof Augustin; ep. 34 S. 285: er bittet Abt Dud um Kommentare zu den paulinischen Briefen.

Frauen, die England verließen, um an seiner Arbeit teil zu nehmen. Die deutsche Kirche hat ihre Namen in dankbarem Gedächtnis behalten.

Vor allem verdient Lul genannt zu werden, der später des Bonifatius Nachfolger in Mainz geworden ist[1]. Er scheint wohlhabender Leute Kind gewesen zu sein[2]; schon als Knabe wurde er dem Kloster Malmesbury zur Erziehung übergeben. Als er Bischof war, erinnerte ihn ein ehemaliger Mitschüler daran, daß ihn Abt Eaba den Kleinen zu nennen pflegte[3]. Von Malmesbury ging er nach Nhutscelle. Es war in der Zeit, als Bonifatius dort lehrte; in ihm verehrte er seinen Lehrer in der Metrik. Mehr noch dankte er ihm seine geistliche Unterweisung. Dann aber verließ er die Heimat: eine schwere Krankheit, die er zu bestehen hatte, machte die Gedanken an Sünde und Schuld in ihm lebendig: er suchte Vergebung am Grabe des Petrus[5], mit vielen Genossen wallfahrtete er nach Rom. Die Tücke des Klimas war der Pilgergesellschaft verderblich: die meisten wurden vom Fieber hingerafft, auch Lul ward von der Krankheit ergriffen, aber er überstand sie. Der Wiedergenesende berichtete zwei englischen Nonnen, die ihn in der früheren Krankheit gepflegt hatten, über den üblen Ausgang der Pilgerreise. Sein Brief ist ein Beispiel dessen, was die gebildeten Mönche der englischen Klöster für schönen Stil hielten; das Unglück hatte die Freude an dem Klingklang des Spielens mit den Worten nicht ausgelöscht. Man mag darüber lächeln: in den geschraubten Phrasen und den künstlich gewundenen Sätzen liegt im Grunde doch eine Ahnung von der Höhe der Kultur, ein Eindruck davon, wie schön die freie Herrschaft über die Form ist.

---

[1] Vgl. über Lul Hahn, Bonifaz und Lul S. 236 ff.

[2] Ep. 49 S. 298 spricht er von zwei Knechten, die er und sein Vater freigelassen haben.

[3] Ep 135 S. 421.

[4] Ep. 98 S. 384. Die Annahme von Hahn, daß ep. 98 und 103 Lul zum Verfasser haben, scheint mir eine sehr glückliche. Nur darin kann ich Hahn nicht beistimmen, daß ep. 98 erst in Thüringen verfaßt sei. Lul schreibt den Brief als Rekonvaleszent: Omnibus membrorum conpaginibus quassatis et contritis anhelans fatigatus resto, also von Rom aus: dann aber ergibt sich, daß Bonifatius schon in England sein Lehrer war.

[5] Hahn S. 240 läßt Lul vielleicht durch eine schwere Schuld zur Flucht und in die Verbannung getrieben sein. Ich glaube nicht, daß die Worte fragilitatis meae conscius et scelerum meorum aliquatenus tunc reminiscens und innumera piaculorum meorum pondera zu dieser Annahme berechtigen: sie sind, wie die Plurale zeigen, lediglich rhetorische Aussagen des Schuldgefühls im allgemeinen.

Später, wir wissen nicht, ob direkt von Rom oder ob erst nach der Rückkehr in die Heimat[1], begab sich Lul zu Bonifatius; mit seinen Freunden Burchard und Denehard bezeichnet er sich in einem Briefe nach England als dessen Mitarbeiter[2]. Noch war er ein jüngerer Mann: Bonifatius bot ihm in Thüringen, vielleicht in Ohrdruff, Gelegenheit zur Vervollständigung seiner Studien[3]; dann erhielt er die Weihe zum Diakon[4], wurde Archidiakon[5] und Priester[6] Nun wurde das Leben für ihn ernster: man hört wohl einen Seufzer über die Schwierigkeit seiner Berufsarbeit, über die Not, die ihm gewisse Gegner bereiten, über den Mangel an treuen Mitarbeitern[7]: aber immer gleich bleibt er sich in der Verehrung für Bonifatius, in der Treue gegen die alten Freunde in England, in der Freude

---

[1] Hahn hält die Möglichkeit der Rückkehr nach Britannien für ausgeschlossen (S. 241), ich halte sie im Gegenteil für wahrscheinlich: ep. 49 S. 297 teilten Lul, Denehard und Burchard der Abtissin Cuneburg mit, quod genitoris et genetricis et aliorum propinquorum nostrorum ob obitum ad Germanicas gentes transivimus. Von wo aus der Übergang stattfand, ist nicht gesagt; liest man nun aber die Bitte, es möchten die beiden Freigelassenen, die für Rom bestimmt waren, vielmehr nach Deutschland gesandt werden, so kann man sich schwer vorstellen, daß der Vater in Rom starb; denn wenn er vor seiner Abreise jene beiden freiließ, um sie seinem Bruder nach Rom zu senden, so sieht man nicht ab, weshalb er sie nicht selbst mitnahm. Wahrscheinlich ist also Lul zurückgekehrt, traf seinen Vater noch am Leben und entschloß sich nach dessen unerwartetem Tod nach Deutschland zu gehen. Als er in Deutschland sah, wie notwendig Bonifatius Männer hatte, schrieb er, um die Freigelassenen für Deutschland zu gewinnen. Dümmler S. 297, 7 erinnert an Luls Epitaph v. 3 f., Forsch. XXV S. 177.

[2] Ep. 49 S. 297: Ipsius laboris adiutores.

[3] Ep. 103 S. 389 ff. Bei dem Aufenthalte in Thüringen handelte es sich nicht um praktische Tätigkeit: Lul war lectionis scrutandique causa daselbst; der Eintritt in die Arbeit steht ihm noch bevor: ut oportuno tempore servitutis vestrae ad officium . . robustiorem recipiatis. Das läßt an den Aufenthalt im Kloster denken.

[4] Als Diakon ist Lul bezeichnet ep. 70—72 S. 337 ff. Der erste Brief gehört in d. J. 745 oder 746.

[5] Ep. 85 S. 367 erscheint Lul als Archidiakon.

[6] Ep. 86 S. 367 ist Lul Presbyter, der Brief gehört in das Jahr 751.

[7] Ep. 100 S. 387: Neque in tuis necessitatibus fessum me esse ullo modo autumes; sed tantum diabolicae fraudis astutia praeoccupatum atque ministrorum eius subdola insectatione fatigatum scias, ut iuxta profetae dictum tedeat me vitae meae propter filios nequitiae. Er erwähnt einen Diakon Gundwin, zu dem er gutes Zutrauen hat, bemerkt aber: valde rarus est, qui tribulationes meas mecum participare velit.

an der Literatur. Bonifatius galt ihm als der Meister, zu welchem ihn Gott selbst geführt habe[1]. Der Briefwechsel mit den englischen Freunden dauerte viele Jahre: er fordert sie auf, für ihn zu beten, oder er bittet, man möge ihm irgendwelche Werke Aldhelms, seien es prosaische oder poetische, zuschicken, daß er sich während seines Lebens in der Fremde daran labe, und dabei des seligen Bischofs gedenke[2]. Er sendet ihnen Geschenke: allerlei Kleinigkeiten, ein wenig Weihrauch und Pfeffer, Zimmet und Storax, einen silbernen Schreibegriffel, und empfängt ähnliche Gaben von ihnen: bei etlichen Messern unterläßt der Geber nicht zu erwähnen, sie seien nach englischer Weise angefertigt. Lul sollte durch das Heimatliche doppelt erfreut werden[3].

Weniger als über Lul wissen wir über Denehard, mit dem zugleich er nach Deutschland kam[4]; er wird älter gewesen sein als Lul; denn schon im Jahre 743 war er Presbyter[5]. Bonifatius schätzte in ihm nicht nur einen zuverlässigen Gesinnungsgenossen, sondern auch einen geschickten Unterhändler. Wiederholt war Denehard im Dienste des Erzbischofs in Rom[6]. Ein kleines Schreiben, das Bonifatius an ihn richtete, zeigt ihn in seiner Tätigkeit in der Heimat: ein Unfreier, Athalhere, wollte sich verheiraten; er fürchtete, es möchten ihm Hindernisse in den Weg gelegt werden, Bonifatius fordert deshalb Denehard auf, ihn zu unterstützen wie einen Freien, wenn nötig, für ihn Bürgschaft zu leisten: er solle nicht deshalb bedenklich sein, weil er ein Sklave sei[7]. Der Brief besteht nur aus wenigen Zeilen: aber er charakterisiert Bonifatius und seine nach allen Seiten sich erstreckende Fürsorge für die Seinen besser als lange Schilderungen. Denehard wirkte als Pres-

---

[1] Was Bonifatius ihm war, spricht er in den Versen aus, die ep. S. 390 angehängt sind:

Clementia cuius (Dei)
Me miserum te larga monebat adire magistrum
Mole gravi noxae pressus, sine lumine cordis;
Otia dum vagabundus amabam, dulcia credens
Quae constant cunctis animabus noxia semper.
Pectoris obtusi tenebras sed gratia dempsit
Salvantis Christi, gratis pia sensibus augens
Dona meis stolidis.

[2] Ep. 71 S. 338.

[3] Ep. 49 S. 297; 70—72 S. 337 ff.

[4] Vgl. über ihn Hahn, Bonifaz und Lul S. 150.

[5] Ep. 51 S. 302.

[6] L. c.; ferner im Oktober 745, ep. 59 S. 316.

[7] Ep. 99 S. 387.

byter in Thüringen: er wird das letzte Mal in einem Briefe Luls genannt, den dieser schon als Bischof schrieb, überlebte also Bonifatius [1].

Der dritte Genosse, Burchard [2], ist bekannt als Bischof von Würzburg. Auch ihn muß man für älter halten als Lul; über sein früheres Leben fehlt uns jede Nachricht; daß Bonifatius ihn wenige Jahre nach seiner Ankunft auf dem Kontinent zum Bischof erwählte, läßt schließen daß ihm die Gabe zu leiten und zu organisieren in hervorragendem Maße eignete [3].

Der Presbyter Wiehtberht, der aus Glastonbury zu Bonifatius kam und über seine Aufnahme so anschaulich berichtete, ist schon erwähnt worden. Einen Mönch, der den ähnlichen Namen Wigbert führt, forderte Bonifatius vielleicht auch in dieser Zeit auf, sich ihm anzuschließen; er wird Mönch in Nhutscelle gewesen sein und war älter als Bonifatius: dieser hielt ihn für geeignet zur Leitung eines Klosters, er schätzte an ihm seine Lehrgabe [4].

---

[1] Ep. 113 S. 402. Der Brief ist eine an Denehard, Eanberht, Winbert, Sigeher und Sigewald gerichtete Aufforderung zur Anordnung von Fasten und Gebeten wegen anhaltenden Regens. Dümmler bestimmt das Jahr des Briefs als 755—756.

[2] Holder-Egger, M.G. Scr. XV S. 47 Anm. 7, erinnert, daß es an gleichzeitigen Zeugnissen dafür, daß B. ein Angelsachse gewesen sei, fehle, da Bon. ep. 49 S. 297 der Name Burchard Vermutung sei. Die Handschriften haben nur den Buchstaben B. Der älteste Zeuge ist somit der Verfasser der ersten Vita. Seine Glaubwürdigkeit ist freilich nicht groß. Aber da alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß Bonifatius das Bistum Würzburg nur einem Angelsachsen und nicht einem Franken anvertraute, so glaube ich der Angabe der Vita hier folgen und Mabillons und Jaffés Deutung des Buchstabens B. für richtig annehmen zu dürfen. Dümmler ergänzt ebenfalls Burghardus.

[3] Die Vita Burch. M.G. Scr. XV S. 47 gehört dem 9. Jahrhundert an; ihr Verfasser ist schlecht unterrichtet: er läßt c. 3 f. Burchard in Rom ordiniert werden. Für das Leben Burchards vor seiner Weihe bietet er nur den einen Zug dar, daß Burchard sich aus England peregrinationis obtentu nach Frankreich begeben habe; der große Ruf des Bonifatius habe ihn bestimmt, diesen aufzusuchen. Die Angabe ist gegenüber ep. 49 S. 297 sehr unwahrscheinlich.

[4] Über die verschiedenen Wigberte s. Hahn, Bonifaz und Lul S. 141 ff. und meine Notiz P. R.-E. XVII, 110. Eine Biographie Wigberts von Fritzlar verfaßte Lupus von Ferrières i. J. 836, M.G. Scr. XV S. 36 ff. Der Inhalt ist dürftig, zumal über die englische Zeit Wigberts hört man so gut wie nichts. Nach c. 4 berief ihn Bonifatius, non multo postquam in Germaniam venerat, also möglicherweise vor 732. Jedenfalls betrachtet ihn Lupus als lange mit Bonifatius bekannt: quem b. Bonifatius et excepit gratissime

Unter den Frauen, die dem Rufe nach Deutschland folgten, ist die hervorragendste Lioba oder Leobgyth, eine Verwandte des Erzbischofs[1]. In einem Briefe an ihn nennt sie ihre Eltern, den bereits verstorbenen Vater Dynna und die lange schon kränkliche Mutter Aebbe[2], sie war ihre einzige Tochter. Nicht dem Elternhause, sondern dem Kloster, in dem sie erzogen wurde, verdankte sie ihre geistige Richtung. Es war das Marienkloster auf der Insel Thanet[3]; Leiterin desselben war die Äbtissin Eadburg[4]. Was wir von ihr hören, gibt die Vorstellung einer bedeutenden Frau, voll regen Anteils an dem Kulturleben der Zeit: weder die Kunst Verse zu bilden war ihr fremd[5], noch die ebenso hoch geachtete, kostbare und reich verzierte Handschriften anzufertigen: Bonifatius hat sie später einmal gebeten, für ihn die Briefe des Petrus in Goldbuchstaben abzuschreiben[6]. Die heilige Schrift war ihr tägliches Studium[7]; offenen Auges achtete sie auf alles, was sich auf dem kirchlichen Gebiete Neues ereignete: die Erfolge des Bonifatius interessierten sie ebenso lebhaft wie die wunderbare Kunde von einem Mönch, der von den Toten auferstanden sei und nun Nachricht von dem gebe, was er jenseits des Grabes gesehen hatte[8].

An ihrer Unterweisung und an ihrem Vorbilde bildete sich Lioba: die Verehrung gegen Bonifatius mußte Schülerin und Leh-

---

et germana sibi caritate foederatum summa veneratione suspexit, quippe quod ut natu maior ille studiis flagrasset ante divinis. Daß Wigbert mit jenem Presbyter Wiehtberht, ep. 101 S. 388 identisch sei, halte ich nicht für wahrscheinlich, vgl. Holder-Egger S. 39 Anm. 2.

[1] Vgl. Zell, Lioba, 1860. Hahn, Bonifaz und Lul S. 132 ff.. Eine Vit. Leobae verfaßte auf Anlaß Hrabans der Mönch Rudolf von Fulda M.G. Scr. XV S. 121. Es fehlt ihr nicht an anschaulichen Zügen.

[2] Ep. 29 S. 280; nach Rudolf c. 6 war der ursprüngliche Name Liobas Truthgeba.

[3] Die Angabe des 29. Briefs, wonach Eadburg die Lehrerin Liobas war, und die Rudolfs (c. 6), nach welcher Aebba ihre Tochter, als sie erwachsen war, in das Kloster Winbrun eintreten ließ, schließen sich nicht aus; können aber nur so vereinigt werden, daß Lioba zuerst in Thanet war; denn das Kloster, aus welchem sie nach Deutschland kam, wird Rudolf gewußt haben. Wenn sich Lioba die niedrigste Dienerin derjenigen, welche Christi leichtes Joch tragen, nennt (ep. 29), so macht diese Bezeichnung nicht nötig anzunehmen, daß sie Nonne war.

[4] Vgl. Hahn, Bonifaz und Lul S. 83 ff.

[5] Ep. 29 S. 281.

[6] Ep. 35 S. 286.

[7] Ep. 29: Quae indesinenter legem divinam rimare non cessat.

[8] Ep. 10 S. 252. Über die Vision vgl. Hahn S. 85 ff.

rerin auf das innigste verbinden. Von lange her stand Eadburg in brieflichem Verkehr mit dem Organisator der deutschen Kirche; auch Lioba trat ihm nahe. Es liegt etwas Reizendes in der Zutraulichkeit, mit der sich das Mädchen an den Mann wendet, von dem sie nicht weiß, ob er sich ihrer erinnert und zu dem sie doch „Vertrauen hat wie zu keinem andern Menschen"[1]. In unbefangener Freude über die ersten poetischen Versuche schreibt sie an Bonifatius: „die Verslein hier unten habe ich zu dichten versucht nach den Regeln der poetischen Lehre: ich war nicht kühn, aber ich wollte die schwache Anlage üben und bedarf, daß du mir hilfst".

Lioba blieb nicht in dem Marienkloster, obgleich sie Nonne wurde: sie trat in das Kloster Winbrunno, das die schroffe Äbtissin Tetta leitete. Diese war eine andere Führerin, als die ihr geistesverwandte Eadburg, aber sie hat auch sie geliebt: gerne erzählte sie in ihrem Alter von den Wundern, die man ihr zuschrieb, wie etwa die verlorenen Kirchenschlüssel auf ihr Gebet sich wieder fanden und dergleichen[2]. Der Ernst Tettas vermochte diesen sonnigen Charakter nicht zu verdüstern; sie blieb, wie sie war: offen und mitteilsam, gegen alle freundlich, ohne Ecken und Spitzen: kein Wunder, daß sie von jedermann geliebt wurde, man spielte mit ihrem Namen, indem man Lioba als Geliebte verstand und mit dilecta übersetzte[3]. In angeborenem Takte war sie allem Übermaß abhold: sie wollte nichts wissen von Übertreibung der Askese, dadurch werde nur die Frische des Geistes gehindert[4]; in Speise und

---

[1] Daß ep. 29 den Verkehr Liobas mit Bonifatius eröffnet, ergibt sich aus der Weise, wie sie ihm Mitteilungen über Vater und Mutter macht. Dieselben sollen die Schreiberin bei Bonifatius einführen. Ich kann deshalb der Annahme Hahns (Bonifaz und Lul S. 135), daß ep. 140 ein Brief des Bonifatius an Lioba sei, nicht zustimmen. Daß hier und ep. 29 der Spruch Vale, vivens aevo longiore et vita feliciore interpellans pro me wiederkehrt, ist nicht beweisend: er scheint eine in den frommen Kreisen Englands übliche Grußformel gewesen zu sein. Auch in dem Briefe Denehards, Burchards und Luls, ep. 49, ist er, wie Hahn selbst bemerkt, in unbedeutend veränderter Gestalt gebraucht. Noch aus einem andern Grunde scheint mir Hahns Annahme unmöglich: Lioba starb ziemlich sicher am 28. Sept. 782: schwerlich ist sie also vor dem Jahre 700 geboren und ganz unmöglich ist es, mit Hahn von einer Jugendfreundschaft zwischen ihr und dem mindestens fünfundzwanzig Jahre älteren Bonifatius zu reden. Als Bonifatius 716 England verließ, war Lioba ein Kind, unmöglich kann dann der 140. Brief an sie gerichtet sein. Vgl. Dümmler S. 424 Anm. 2.

[2] Rudolf c. 3: Cuius plurima feruntur virtutum insignia, quae veneranda virgo Leoba, discipula eius, memoriter et iocunde referre solebat.

[3] Rudolf c. 6; 11; 17.

[4] Ib. c. 11: In vigilando sicut et in ceteris virtutum studiis modum

Trank hielt sie sich so mäßig, daß man ihren Becher als den „Kleinen der Lieben“ von den andern unterschied[1]. Mit ganzer Freude hing sie an den Elementen der Zeitbildung: sie kannte die heilige Schrift; die kirchlichen Vorschriften, besonders die auf die Klöster bezüglichen, waren ihr nicht fremd; manches Väterwort hatte sie im Gedächtnis[2]. Dabei war sie klaren und hellen Geistes, tätig und entschlossen auch im praktischen Leben[3]. Sie verdiente es, daß Bonifatius sie hochhielt: vielleicht ist sie die Schwester, der er seine poetischen Rätsel widmete[4]. Als er sie nun aufforderte, sich nach Deutschland zu begeben, folgte sie bereitwillig seinem Rufe[5]. Wie sie, so noch andere Frauen; genannt werden Chunihilt[6], Chunitrud und Thecla. Die letztere war eine Verwandte Liobas und scheint sich an sie angeschlossen zu haben[7]; Chunibilt, eine Tante Luls, trat mit Mann und Sohn in den Dienst der deutschen Kirche, eine noch unerwachsene Tochter Berthgit wurde in einem englischen Kloster zurückgelassen. Nicht ohne Leidenschaftlichkeit beschwert sich diese in ein paar erhaltenen Briefen darüber, daß ihr Bruder Baldhard weder zu ihr komme, noch sie nach Deutschland kommen lasse: sie könne es nicht ertragen zu sehen und zu hören, daß andere ihren Freunden nachzögen, während sie zurückbleiben müsse; die Traurigkeit darüber schade ihr sehr.

---

tenere consuevit . . Dixit enim ademto somno sensum adimi maxime legendi.

[1] Ib. c. 11.

[2] Ibid.

[3] Ib. c. 13 ff.

[4] Von Ebert, L. d. MA. 1, 2. Aufl. S. 657, aufgenommene Vermutung Bocks. Hahn, S. 136, erinnert mit Recht, daß die Beweise nicht entscheidend sind. Man findet die Rätsel in den Poet. lat. I S. 3 ff.

[5] Rudolf, c. 10.

[6] Othloh S. 490. Chunihilt ist wohl identisch mit Cynehild, welche ep. 67 S. 335 neben Leobgyth und Thecla genannt ist. Wenn ihre Tochter Berthgit die Verfasserin der Briefe 147 f. S. 428 f. ist, wogegen nichts spricht, so lassen sich die Angaben in der im Texte gegebenen Weise zurechtlegen. Die Aussagen Othlohs machen keine Schwierigkeit, da er a. a. O. die bedeutendsten Mitarbeiter des Bonifatius aufzählt, ohne Rücksicht auf die Zeit, in welcher sie nach Deutschland kamen. Daß Chunihilt mit Berthgit gekommen sei (Hahn S. 138), sagt er nicht; er spricht nur von Chunihilt und ihrer Tochter. Das fordert so wenig eine gleichzeitige Ankunft wie die Erwähnung Willibalds und Wunnibalds, die ebenfalls in verschiedenen Jahren kamen.

[7] Rudolf c. 14 kennt eine Nonne Thecla in Bischofsheim, die er als consanguinea der Lioba bezeichnet.

Ihr Bruder muß ihrem Drängen nachgegeben haben; denn Othloh kennt sie als in Deutschland wirkend.

Man darf wohl bei dem Bilde dieser Männer und Frauen einen Augenblick verweilen. Sie waren nicht allein Verkündiger des Christentums; sie zuerst machten eine höhere Anschauung des Lebens in Deutschland heimisch. Die christliche Bildung, die sich in England so glücklich entfaltet hatte, übertrugen sie in unser Vaterland. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß sie die Priester ersetzten, die je nach Wunsch die Taufe erteilten oder dem Wuotan opferten, so erscheinen die Zweifel, ob Bonifatius wirkliche Verdienste um Deutschland sich erworben hat[1], beinahe unbegreiflich.

Die Hilfskräfte, welche ihm seit seinem Appell an die Kirche seiner Heimat zahlreicher als vorher zuströmten, verteilte Bonifatius über das Land hin: es wurde nicht mehr nur in einzelnen Kirchen, sondern überall in den Dörfern und den Burgen das Evangelium verkündigt[2]. Zugleich wurde es dem Bischof möglich, eine Anzahl neuer Klöster zu gründen. In Hessen entstand Fritzlar, in schöner Lage an der Edder; die Kirche wurde dem Apostel Petrus geweiht[3]: nach einer alten Sage hat Bonifatius bei der Einweihung die Weissagung ausgesprochen, nie werde diese Kirche durch Feuer zerstört werden[4]. Die Oberleitung des Klosters scheint er anfangs selbst geführt zu haben; später übertrug er sie jenem Mönche Wigbert, den er aus England berufen hatte. Sein Lehren trug so gute Frucht, daß Bonifatius ihn nach einiger Zeit nach Ohrdruff versetzte, um auch dort den Unterricht in Gang zu bringen. Doch kehrte er später nach Fritzlar zurück[5]. Zugleich wurde von dem

---

[1] Das Bild, das Werner von dem Gegensatz in Thüringen entwirft (S. 131), ist ein Phantasiebild, ohne Anhalt in den Quellen. Durch die geschmacklose Parallelisierung mit der Gegenwart wird es nicht glaubhafter. Die Verwendung von ep. 63 S. 328 f. ist unzulässig: der Brief bezieht sich nicht auf Thüringen (s. u.).

[2] Rudolf c. 9 S. 125.

[3] Willib. 6 S. 455. Die Zeit ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen; denn es ist nirgends überliefert, daß Bonifatius „dicht nach Empfang des erzbischöflichen Palliums 732“ Kirche und Kloster anlegte, Rettberg I S. 594; Fischer S. 89: 732—733. Sicher ist nur, daß die Gründung vor die bairische Wirksamkeit des Bonifatius fällt. Durch Lul ging das Kloster in königlichen Besitz über, Urkunde Karls v. 4. Juli 782, B.M. 242.

[4] Annal. regni Franc. z. J. 773 S. 37.

[5] Die Angabe der vit. Wigb. 5 S. 39, daß Wigbert erst Abt geworden sei, nachdem Bonifatius das Bistum Mainz erhalten hatte, ist, wie allgemein angenommen wird, unrichtig: die Übertragung des Klosters an Wig-

Kloster die geistliche Pflege der Umgebung besorgt: wir hören, daß man Wigbert zu den Kranken rief, um ihre Beichte entgegenzunehmen[1]. Liest man endlich, daß der Raum vor der Kirche mit Weinstöcken bepflanzt war[2], so ist man unmittelbar an die Bedeutung erinnert, welche die Klöster für die Kultivierung des Landes hatten.

Das ältere Klösterlein zu Amöneburg wurde erweitert; es erhielt eine neue, dem Erzengel Michael geweihte Kirche[3].

Im Maingebiet, wo das Christentum schon länger als in Hessen Wurzel geschlagen hatte, wurden drei Frauenklöster gegründet: an die Spitze des Klosters in Tauberbischofsheim trat Lioba, die beiden unweit von einander gelegenen Klöster Kitzingen und Ochsenfurt leitete Thecla[4]. Unter Liobas trefflicher Leitung entfaltete sich das erstere rasch zu hoher Blüte; mehrere hier gebildete Nonnen traten an die Spitze anderer Klöster[5]. Diese Frauenstifter hatten kaum geringeren Wert als die Mönchsklöster: die in England heimische Frauenbildung begann durch sie auch in Deutschland verbreitet zu werden; wenn Bonifatius im Jahre 735 einem Freund einen gestickten Mantel zum Geschenke sandte, so war derselbe wohl in einem dieser Klöster gefertigt[6]. Chunihilt fand einen Wirkungskreis jenseits des Waldes; nur ihr früher Tod wird verhindert haben, daß aus der Schule, welche sie leitete, ein Kloster erwuchs[7].

---

bert muß bedeutend früher fallen. Auffällig ist, daß ep. 41 S. 289 Wigbert nicht genannt ist. Man kann nur annehmen, entweder daß der Brief an die Fritzlarer gerichtet war und daß Wigbert sich damals (737—738) in Ohrdruff befand (so ich, 1. Aufl. S. 450, Anm. 5), oder daß der Brief für die deutschen Freunde überhaupt bestimmt und daß Wigbert damals bereits tot war (so Dümmler S. 289 f.). Die letztere Annahme ist einfacher. Im 40. Briefe trifft Bonifatius Anordnungen über die Neuverteilung der klösterlichen Ämter in Fritzlar. Dümmler setzt ihn demgemäß vor 737 an. Daß das Jahr 747 als Todesdatum W.'s (Ann. Weißenb. Scr. III S. 35) unhaltbar ist, zeigt Holder-Egger Scr. XV S. 41, Anm. 1.

[1] Vit. Wigb. c. 8 S. 40.

[2] Ibid. c. 9 S. 41.

[3] Willib. c. 6 S. 455.

[4] Othloh S. 490 f.; passio Bonif. S. 475.

[5] Rudolf. c. 11 S. 126. Das Kloster Kitzingen ist erwähnt vit. Sturm. 14 M.G. Scr. II S. 371. Sturm lag auf seiner Rückreise aus Italien dort einige Wochen krank; das Kloster bestand also im Jahre 747. Ochsenfurt scheint bald wieder eingegangen zu sein.

[6] Ep. 32 S. 283: Corporale pallium albis stigmatibus variatum.

[7] Othloh sagt nur: Chunihilt et filia eius Berthgit, valde eruditae in liberali scientia in Thuringorum regione constituebantur magistrae. An den

Unter solcher Pflege erblühte während dieser Jahre in Ostfranken, Thüringen und Hessen eine deutsche Provinzialkirche, die alle übrigen Kirchenprovinzen des fränkischen Reichs an religiösem, wie an geistigem Leben übertraf. Während dort die Stifter von Äbten, die nicht lesen noch schreiben konnten, verwüstet wurden, mehrten sich hier die Klöster, die zwar arm waren, aber Sitze der Studien und Bildung; während dort die Bischöfe in den weltlichen Angelegenheiten aufgingen, stand hier ein Mann an der Spitze, der mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit seine geistlichen Pflichten erfüllte, und der auch im Alter das Vorbild Aldhelms nicht verleugnete. Es charakterisiert ihn, daß er noch als sechzigjähriger Greis auf die Vervollständigung seines Büchervorrats bedacht war: da er nur Kommentare zum Römerbrief und ersten Korintherbrief besaß, so erbat er sich von England solche auch zu den übrigen paulinischen Briefen: „Überhaupt", schreibt er dabei an einen ehemaligen Schüler, „was du in der Bibliothek etwa findest, und wovon du meinst, daß es mir nützlich sei, während ich es nicht kenne oder nicht abschriftlich besitze, das unterlaß nicht, mir zu schicken" [1]. Er scherzt über sich selbst als einen ungebildeten Vater [2]: er war es so wenig, daß er noch Interesse dafür hatte, genau zu wissen, in welchem Jahre einst die Boten Gregors d. Gr. England betreten hatten [3].

Daß Bonifatius seine Stellung nicht für durchaus befriedigend hielt, ist natürlich. Er verglich sein Leben wohl mit einer Fahrt auf stürmischem Meere [4]; er meinte, das Volk, unter dem er wirke, sei blind und wolle nicht einsehen, daß es blind sei [5]; die kirchliche

---

nördlichen Teil Thüringens ist zu denken, da im Süden Lioba und Thecla wirkten.

[1] Ep. 34 S. 285. Hahn, Bonifaz und Lul S. 166, vermutet, Dudd sei damals einer von den Archivaren des heil. Archivs zu Rom gewesen. Aber spricht dagegen nicht die Bezeichnung Dudds als Abt? Vgl. zu des Bonifatius Bücherbesitz die schon mehrfach angeführte Studie von Nürnberger, Aus der literar. Hinterlassensch. des h. Bonifatius und des h. Burchardus. Ich gestehe freilich, daß mir bei keinem einzigen der Fuldischen und Würzburger Manuskripte wirklich erwiesen zu sein scheint, daß es aus dem Besitze des B. stammt, geschweige denn von ihm selbst geschrieben ist. Das letztere halte ich für sehr unwahrscheinlich; das erstere ist möglich; aber wie weit ist der Weg von der Möglichkeit bis zur Wirklichkeit.

[2] Ep. 34 S. 285: Sicut fidelis filius licet rustico patri.

[3] Ep. 33 S. 284.

[4] Ep. 32 S. 283; 33 S. 283; 34 S. 285.

[5] Ep. 32 S. 283: Caecis proprias tenebras ignorantibus et aspicere nolentibus lumen evangelicae veritatis offerre nitimur.

Zuchtübung[1], vor allem aber die Durchführung der römischen Ehegesetze machten ihm immer neue Schwierigkeiten[2].

Gleichwohl war seine Energie so wenig gebrochen, daß er eine Erweiterung seines Arbeitsfeldes plante.

Es war manches Jahr verflossen, seitdem Gregor II. und Herzog Theodo über die Organisation der bairischen Kirche verhandelt hatten. Beide waren inzwischen gestorben; verwirklicht war von ihren Plänen nichts. Nun nachdem die kirchlichen Zustände am Main, in Thüringen und Hessen einigermaßen befestigt waren, richtete Bonifatius seine Aufmerksamkeit auf das benachbarte Herzogtum. Daß eine kirchliche Reform hier ebenso notwendig war, wie dort, konnte ihm nicht entgangen sein und bei den früheren Beziehungen zu Rom wird er auf das Entgegenkommen des Herzogs gerechnet haben. Die herzogliche Gewalt lag damals in den Händen Hucberts; derselbe konnte sich nicht wie Theodo als unabhängiger Fürst betrachten; er erkannte die fränkische Oberherrschaft wieder an. Für Bonifatius war diese Änderung der Verhältnisse insofern ein Gewinn, als ihn die Macht Karl Martells auch in Baiern schützte. Doch trat er sicher nicht als fränkischer Erzbischof, sondern als päpstlicher Bevollmächtigter auf, wenn er eine Visitation der bairischen Kirche unternahm. Der Auftrag, welchen ihm Gregor erteilt hatte, war weit genug, um ihn dazu zu berechtigen.

Wir wissen wenig über seine Tätigkeit in Baiern. Das einzige ist, daß Willibald berichtet, er habe dort vielfach gepredigt, viele Kirchen visitiert, endlich einen Schismatiker namens Eremwulf verurteilt und abgesetzt[3]. Daß Hucbert dies zuließ, beweist, daß er seine Stellung als römischer Legat anerkannte. Aber zu einer Verständigung über die Ordnung der bairischen Bistümer kam es nicht: Bonifatius betrachtete Baiern als der kirchlichen Ordnung noch entbehrend[4]. Das zeigt, daß Hucbert sich ihm mit argwöhnischer Vorsicht gegenüber stellte: wahrscheinlich waren es politische Bedenken, die ihn hinderten, dem fränkischen Erzbischof

---

[1] Ep. 28 S. 280: Zuchtübung an solchen, die Verwandte mordeten, und an solchen, die Sklaven zum Zwecke des Opfers an Heiden verkauften.

[2] Ep. 32 ff. beschäftigt ihn die Frage nach dem Rechte der Ehe mit der Mutter des Paten.

[3] C. 6 S. 455. Das Jahr der bairischen Reise steht nicht fest. Sicher ist nur, daß sie vor der Romreise, und da Herzog Hucbert wahrscheinlich 736 starb, auch vor diesem Jahre stattfand: vielleicht im Sommer 735. Fischer S. 272 berechnet auf Grund von Eigil, vit. Sturm. 11 das Jahr 734 Riezler, Gesch. Baierns I S. 103 „etwa 735“.

[4] Ep. 45 S. 293 v. 29. Okt. 739.

völlig freie Hand zu lassen. Einzelne bairische Große waren um so freundlicher: man nimmt an, daß ihn bei seiner Rückkehr der junge Sturm, der Sohn eines bairischen Adeligen, begleitete; er gehört zu denjenigen seiner Schüler, die sich am innigsten an ihn anschlossen: er wurde später der Leiter seiner Lieblingsstiftung, des Klosters Fulda. Nun sandte er ihn nach Fritzlar zu seiner Ausbildung[1].

Der Aufenthalt in Baiern war nicht fruchtlos; aber er bewies zugleich, daß Bonifatius eine Tätigkeit in seinem Sinne hier nicht entfalten konnte. Auch hier konnte er ohne Beteiligung der staatlichen Gewalt nichts Bleibendes erreichen.

Bonifatius schien an einem Wendepunkt des Lebens angekommen. Der päpstliche Auftrag war, so weit möglich, erfüllt: die thüringisch-hessische Kirche war geordnet, hier war Bonifatius nicht mehr nötig; die fränkischen und bairischen Verhältnisse vermochte er nicht zu ändern. Er fühlte sich frei: und wer begreift nicht, daß seine Gedanken sich nun wieder auf seine alten Missionspläne richteten? Er entschloß sich, persönlich die Mission in Sachsen aufzunehmen: um sich ihr ganz widmen zu können, wünschte er von seinem Bischofsamt in Thüringen und Hessen entbunden zu werden. Dieser Wunsch führte ihn im Sommer 738 zum dritten Male nach Rom[2].

---

[1] Eigil, vit. Sturm. 2 S. 366. Der hier erwähnte Wigbert ist schwerlich der Abt, sondern wahrscheinlich der ep. 40 genannte Presbyter; von ihm und Megingot heißt es hier: Magistri sint infantum. Nur als Presbyter, nicht als Abt bezeichnet ihn auch Eigil; vielleicht ist er später selbst Abt geworden, ep. 132 S. 418.

[2] Daß Bonifatius bei der Romreise an Enthebung von seiner bisherigen Stellung dachte, beweist ep. 41 S. 290: Consilium et praeceptum dedit, ut iterum ad vos revertamus et in certo labore persistamus. Wie war der Wunsch motiviert? Die Antwort ergibt sich aus dem 46. Briefe. Dabei fragt sich, wann dieser verfaßt ist; Jaffé gibt an 732—741; doch wird sich die Zeit genauer fixieren lassen, da eine Antwort auf diesen Brief von Bischof Torhthelm von Leicester herrührt, der 737—764 Bischof war, ep. 47 S. 295; ep. 46 ist demnach nach 737 und da nur zwei Päpste erwähnt werden, vor 741 verfaßt; Dümmler setzt den Brief c. 737 an; m. a. W.: wir wissen, daß Bonifatius, als er nach Rom reiste, sich mit dem Gedanken der sächsischen Mission trug. Darin also wird der Grund dafür liegen, daß er wünschte, von seinem bischöflichen Amt entbunden zu werden. Daß Bonifatius, wie Gregor III. wiederholt äußert, orationis causa Rom aufsuchte, ep. 42f. S. 290f., vgl. Willib. c. 7 S. 456, steht damit nicht in Widerspruch; denn jede Reise nach Rom, mochte sie veranlaßt sein, wodurch immer, ließ sich als Wallfahrt zu den Gräbern der Apostel betrachten. Man darf in dieser religiösen Zweckbestimmung nicht mit Buss S. 136 den Hauptgrund

Gregor III. beurteilte die Verhältnisse anders als Bonifatius. Zwar seinen Missionsplan hat er nicht zurückgewiesen[1], aber von dem Rücktritt des Erzbischofs von seiner Stellung in Deutschland wollte er nichts wissen: sofort und auf das bestimmteste muß er seine Bitte abgelehnt haben. Denn schon in dem Briefe, in dem Bonifatius seinen Schülern in Thüringen von seiner Ankunft in Rom Kunde gibt, schreibt er ihnen, der Papst habe geraten und befohlen, daß er nach Thüringen zurückkehre und in seiner bisherigen Tätigkeit verharre[2].

Wieder fanden eingehende Beratungen über die kirchliche Lage Deutschlands, die Anforderungen, die aus ihr erwuchsen und die Aussichten, die sich darboten, statt. Ihr Resultat liegt, wie einst unter Gregor II., in einer Reihe päpstlicher Schreiben vor. Der mutige, entschlossene Geist, den Gregor III. auch sonst zeigte, spricht aus ihnen. Das Wichtigste war, daß der Papst den Gedanken der Reorganisation der bairischen Kirche, auf den Bonifatius zu verzichten geneigt war, ergriff. Beziehungen zu dieser Kirche hatte er bereits angeknüpft: es wurde früher erwähnt, daß einer der Bischöfe, die in ihr wirkten, Vivilo, in Rom die Weihe erhalten hatte[3]. Die Anerkennung des päpstlichen Supremats durch Herzog Theodo lag ebenfalls vor[4]: Gregor zweifelte nicht, daß sein Legat in Baiern Gehorsam finden werde. Seine Absichten aber beschränkten sich nicht auf die bairische Kirche: er richtete seine Aufmerksamkeit auch auf die alamannische. Wir haben der Wirksamkeit Pirmins in Reichenau gedacht: er war vielleicht ein Angelsachse wie Bonifatius, jedenfalls hatte er ähnliche Ziele wie dieser verfolgt: zwar weilte er nicht mehr in Reichenau; er war vertrieben; aber seine Tätigkeit war nicht fruchtlos gewesen. Einer seiner Schüler, Heddo, saß auf dem bischöflichen Stuhle von Straßburg. In seiner Diözese wirkte Pirmin, hochangesehen von

---

der Reise finden. Die Zeit der Romreise ist nicht ganz sicher. Der einzige feste Punkt ist, daß ep. 45 vom 29. Oktober 739 datiert ist. Damals war die kirchliche Organisation Baierns bereits dem Abschluß nah: Bonifatius muß also seit längerer Zeit in Baiern anwesend gewesen sein. Nach Willibald c. 7 S. 456 blieb er in Baiern „viele Tage“, also schwerlich ein volles Jahr. Daraufhin ist anzunehmen, daß er im ersten Frühjahr 739 Rom verließ; da sein Aufenthalt daselbst beinahe ein Jahr dauerte, so kam er im Sommer 738 in Rom an.

[1] Ep. 46 S. 295.

[2] Ep. 41 S. 289.

[3] Ep. 45 S. 293: Vivilo quem nos ante tempus ordinavimus.

[4] Vgl. S. 379 ff.

Geistlichen und Laien[1]. War es aussichtslos, wenn man die Reformarbeit auf die alamannische Kirche, auf das fränkische Bistum Speier ausdehnte? Dazu entschloß sich Gregor. Er unterließ, einen Reformplan aufzustellen oder bestimmte Forderungen zu erheben. Es kam ihm zunächst nur darauf an, daß die bairischen und alamannischen Bischöfe die Autorität seines Legaten tatsächlich anerkannten. Alles Weitere konnte er der Treue, Klugheit und Zähigkeit desselben überlassen. Das Verlangen, das er in seinem an die süddeutschen Bischöfe gerichteten Schreiben aussprach, ging deshalb nur dahin, sie sollten Bonifatius als päpstlichen Vikar aufnehmen, seine Weisungen befolgen und bei einer Synode, die er ausschreiben werde, erscheinen[2]. Gelang es, eine Synode deutscher Bischöfe unter dem Vorsitz des päpstlichen Vikars zu vereinigen, so war Großes erreicht.

Auch in Bezug auf Mitteldeutschland ließ Gregor den Gedanken einer Zerlegung des umfänglichen Sprengels nicht fallen. Er muß Bonifatius den bestimmten Auftrag dazu gegeben haben. In seinem an das thüringische und hessische Volk gerichteten Schreiben forderte er Gehorsam für die Bischöfe, welche Bonifatius kraft der ihm übertragenen apostolischen Autorität einsetzen werde[3].

---

[1] Vgl. S. 346 ff.

[2] Ep. 44 S. 292. Der Brief ist gerichtet an Wiggo, Liudo, Rydolt, Phyphylus und Adda. Daß die beiden letzteren die Bischöfe in Passau und Straßburg sind, ist sicher; dagegen ist ungewiß, wer die Träger der drei übrigen Namen waren. Wiggo identifiziert man gewöhnlich mit Wicterp von Regensburg (M.G. Scr. XIII S. 352), wogegen sich Scherer (S. 139 und 144) für Wicterp von Augsburg erklärt. Auch ich halte dies für wahrscheinlicher; wenn Wicterp von Regensburg einmal als Diözesanbischof anerkannt worden war, so konnte er dann nicht wieder beiseite gesetzt werden. Liudo sucht man in der Regel in Speier, andere denken an den Liuti der breves notit. VIII, 10 S. 29; vgl. über ihn oben S. 383 Anm. 3. Die Annahme, daß Rydolt Bischof von Konstanz gewesen sei, stützt sich nur auf die Erwägung, daß das größte alamannische Bistum nicht fehlen darf. Schon Rettberg hat sich I S. 106 mit Berufung auf Herm. contr. z. J. 736 dagegen erklärt; vgl. auch Ladewig, Reg. episc. Const. 1886 S. 6.

[3] Ep. 43 S. 291. In der Überschrift finden sich einige Gaunamen neben denen der Hessen und Thüringer, nämlich Borthari — man denkt an die Anwohner der Wohra, welche bei Kirchhain, unweit Amöneburg, in die Ohm mündet; Dümmler versteht die Bructerer —, Nistresi, vielleicht die Anwohner der Nister, eines Nebenflusses der Sieg; Dümmler: Niftharsi, Gau an der Diemel; Wedrevi, die Bewohner der Wetterau, Lognai, die des Lahngaus, Graffelti, die des Grabfeldes, Suduodi, ein wahrscheinlich verschriebener Name; vielleicht war der Salagau, zwischen Wetterau und Grabfeld genannt.

Verglichen mit dem, was Bonifatius in fünfzehnjähriger Tätigkeit erreicht hatte, waren das weitaussehende Pläne. Und man wußte in Rom sehr wohl, daß sie nicht ohne Widerstand verwirklicht werden konnten. In dem Schreiben an die bairischen und alamannischen Bischöfe steht zwischen der Aufforderung zur Ausrottung heidnischer Sitten und zu treuer Erfüllung der bischöflichen Hirtenpflichten die Mahnung, Britten und falsche häretische und unzüchtige Priester nicht zu dulden. Das war eben die Frage, ob das bisher gleichsam wildgewachsene Christentum in Baiern, dessen hauptsächliche Pfleger brittische Priester waren, sich der römischen Zucht, in die es nun genommen werden sollte, fügen würde. In Thüringen war es Bonifatius gelungen, die Widerstrebenden zu verdrängen, durfte man das Gleiche für Baiern hoffen? Es läßt sich doch nicht leugnen, daß trotz aller Schwierigkeiten die Absicht Gregors nicht undurchführbar war: das hohe Ansehen Roms, die Achtung, welche Bonifatius sich erworben hatte, der Rückhalt, den ihm die Macht Karl Martells bot, das waren die Kräfte, über die er verfügte: was hatten ihnen die vereinzelten keltischen Priester entgegenzustellen?

Es wollte nicht gerade viel bedeuten, wenn Gregor, nachdem er seinem Legaten solche Aufgaben gestellt, nun auch dessen sächsische Missionspläne billigte und ihm gestattete, schon bei Lebzeiten einen Nachfolger zu erwählen [1]. Das waren Zugeständnisse an die persönlichen Wünsche des Erzbischofs, die für den Augenblick nicht viel praktischen Wert hatten. Wie hätte Bonifatius daran denken können, alsbald einen Missionszug nach Sachsen anzutreten, wenn er die bairische und alamannische Kirche reformieren, in Hessen und Thüringen neue Bistümer gründen sollte? Doch war er hocherfreut über die Billigung seiner Absichten. Vielleicht noch von Rom aus richtete er ein Schreiben an alle Bischöfe, Geistliche, Mönche, überhaupt die Gläubigen Englands; es enthielt die feierliche Aufforderung an die Christenheit der alten Heimat, eifrig um die Bekehrung der heidnischen Sachsen zu beten: er appellierte an das noch nicht erloschene Bewußtsein der Stammesverwandtschaft und unterließ nicht hervorzuheben, daß zwei Päpste seine Wünsche hinsichtlich der Sachsenmission gebilligt hätten [2].

---

[1] Ep. 50 S. 300 und 51 S. 304. Das Zugeständnis war offenbar im Hinblick auf die Mission in Sachsen gemacht.

[2] Ep. 46 S. 294. Daß man in England seiner Aufforderung bereitwillig nachkam, zeigt die Antwort Torhthelms von Leicester ep. 47 S. 295, Hahn (Bonifaz und Lul S. 154) läßt auch ep. 65, 30, 38 und 67 gleichzeitig sein. Ep. 30 halte ich für etwas älter: ep. 35 hatte Bonifatius Eadburg um eine

Wenn bei Gregor III. die kirchenpolitischen Gedanken im Vordergrund stehen, so erscheint Bonifatius neben ihm recht als Prediger des christlichen Glaubens. Der Gedanke an diese Aufgabe verließ ihn nie. Auch seinen Aufenthalt in Rom benützte er, um neue Mitarbeiter für die deutsche Kirche zu werben [1]. Es gab in Rom eine zahlreiche deutsche Kolonie: Franken und Baiern, vor allem Angelsachsen hatten sich bei den Gräbern der Apostel niedergelassen; es ist leicht verständlich, daß sie sich bewundernd um den großen Bischof scharten [2]. In ihrem Kreise konnte er hoffen, geistesverwandte Männer für sein Werk zu finden. Wir wissen wenigstens von einem, den er damals gewann: er war ein Verwandter, namens Wynnebald. Derselbe weilte schon beinahe zwei Jahrzehnte auf dem Kontinent. Als er im Jahre 720 die Heimat verließ, stand er in den ersten Jünglingsjahren; ohne den Drang zu praktischer Tätigkeit zu empfinden, ist er im Kloster zum Manne geworden. Ihn hatte einstmals sein älterer Bruder Willibald zur Wanderung in die Fremde bestimmt. Auch Willibald war damals noch ein Jüngling, aber über das Ziel seines Lebens schon völlig klar. Seine Eltern hatten ihn, als er kaum drei Jahre zählte, unter dem hohen Kreuze, das vor ihrem Hause errichtet war, zum Klosterleben verlobt; unter der Leitung des Abts Egwald war er im Kloster Waldheim herangewachsen [3]: die

---

Abschrift der petrinischen Briefe gebeten: er hat sie erhalten und dankt dafür ep. 30. Die Schilderung seiner Lage stimmt völlig überein mit der in ep. 33 und 34; Bonifatius wird also den Brief geschrieben haben, ehe er seine Tätigkeit in Thüringen durch die Romreise unterbrach. Dümmler lehnt zwar die Beziehung von ep. 30 auf 35 ab, bestimmt aber die Abfassungszeit von ep. 30 gleichfalls c. 735. Daß ep. 38 mit ep. 46 gleichzeitig ist, ist sehr wahrscheinlich. Die Zeit von ep. 65 wird sich genauer bestimmen lassen. Offenbar ist dieser Brief gleichzeitig mit ep. 63: die Schilderung der Lage berührt sich bis auf das Wort. Ist nun ep. 63 nach 741 geschrieben, so gilt das auch von ep. 65 und in die gleiche Zeit ist dann ep. 67 zu verlegen. Dümmler datiert 30 c. 735, 35 a. 735, 46 c. 737, 47 a. 737—741, 65 u. 67 c. 742—746, 38 a. 732—755.

[1] Vit. Wynneb. 4 S. 109: (Bonefatius) investigare cepit, quales repperire possit, ut illis evangelici sermonis consortium commendasset; statimque multos contribulum suorum et nihilominus alios inbutos atque eruditos sacerdotalis infulae presbiteros secum pergere invitabat et ad sacre verbis obsequium, ut illo fuissent cooperatores, rogabat. Die Lebensbeschreibung Wynnebalds wie die seines Bruders Willibald ist verfaßt von einer Nonne des Klosters Heidenheim, welche aus England stammte und mit den beiden Brüdern verwandt war.

[2] Willib. 7 S. 456.

[3] Vit. Willib. c. 1 f. S. 88 f. Waldheim ist Bishops Waltham in Hampshire.

frühesten Eindrücke der Jugend, die Luft, die er während der Knabenzeit einatmete — alles wies ihn auf ein Leben asketischer Frömmigkeit. Mit ganzer Seele ging er auf die Gedanken der Mönche ein. Und in seinem zarten Körper wohnte ein energischer Wille. Es war ihm nicht genug, den Bruder zur Wallfahrt zu begeistern; auch der Vater sollte sich anschließen: dieser trug Bedenken; der Gedanke an Frau und Kind hielt ihn zurück; er stand in zweiter Ehe, die Kinder waren zum Teil noch unerwachsen[1]; ehrlos und grausam dünkte es ihn, die Sorge für die eigene Familie Fremden zu überlassen. Aber das richtige Urteil seines gesunden Verstandes wurde überwunden durch des zwanzigjährigen Willibald stürmische Beredsamkeit[2]. Er folgte den beiden Söhnen, zahlreiche Gefährten schlossen sich an. Langsam durchzog die Pilgerkarawane das weite Frankenreich: man ging an keinem Oratorium vorbei, ohne es zu besuchen und darin zu beten; erst im Spätherbste wurden die Alpen überstiegen. Doch den Anstrengungen der Reise waren die Kräfte des alten Vaters nicht gewachsen: er starb in Lucca, dort haben ihn seine Söhne bestattet. Von seinem Grabe eilten sie weiter zu dem Ziele ihrer Wallfahrt, nach Rom. Als sie endlich die Stufen der Peterskirche hinanstiegen, da kannte ihre Dankbarkeit keine Grenze, sie waren glücklich, daß es „ihnen beschieden war, die schimmernde Basilika des hl. Petrus zu betreten“[3]. Während Willibald von seinem frommen Wandertrieb in das heilige Land weitergeführt wurde, konnte Wynnebald sich nicht von Rom losreißen; er trat in eines der römischen Klöster; hier schien er eine neue Heimat gefunden zu haben. Nun aber lernte er Bonifatius kennen, und dessen Persönlichkeit mochte ihm eine Ahnung davon geben, daß das Höchste doch nicht bestehe in dem beschaulichen Nichtstun: er entschloß sich Rom zu verlassen, um an der Arbeit in Deutschland teil zu nehmen[4]. Man gewinnt

---

[1] Vit. Wynneb. 2 S. 107 ist von der Stiefmutter Wynnebalds die Rede.

[2] Vit. Willib. 3 S. 90.

[3] Ib. c. 3 S. 92.

[4] Vit. Wynneb. c. 3ff. S. 108f. Die gewöhnliche Annahme ist, daß Bonifatius bei seinem zweiten Aufenthalt in Rom Wynnebald für Deutschland gewann, daß er jedoch erst mehrere Jahre später, um 731 sich wirklich nach Deutschland begab (Rettberg II S. 358). Daß die beinahe zehnjährige Pause zwischen Entschluß und Ausführung auffällig ist, braucht man nicht zu beweisen; noch anderes macht die Annahme unwahrscheinlich. Im Jahre 723 war Wynnebald höchstens 22 Jahre alt, paßt dazu der venerandus vir der Nonne von Heidenheim, c. 4 S. 109? „Confestim“ wendet er sich an seinen Bruder, um sich dessen Zustimmung zu versichern, ibid. Willibald aber kehrte erst 729 aus dem Morgenland nach Italien zurück;

eine Anschauung davon, welche Anforderungen Bonifatius an seine Gehilfen stellen mußte, wenn man hört, daß Wynnebald in Thüringen, wo er zunächst verwendet wurde, sieben Kirchen zu versehen hatte[1]. Andere folgten seinem Beispiel. Der Papst hielt sie nicht zurück, im Gegenteil, in dem Geleitsbriefe, den er Bonifatius mitgab, forderte er die Bischöfe und Äbte auf, ihm Hilfskräfte zuzuweisen, mindestens niemand an dem Anschluß an ihn zu hindern[2].

Nachdem Bonifatius beinahe ein Jahr in Rom verweilt hatte, verließ er im Frühjahr 739 die ewige Stadt; er hat sie nicht wiedergesehen. Bei dem Bundesgenossen Karl Martells, König Liutprand, machte er in Pavia Rast[3]. Dann zog er nach Baiern. Hier fand er eine ganz andere Lage der Dinge als wenige Jahre vorher bei seinem Besuch unter Hucbert.

Karl Martell hatte nach dessen Tod das Herzogtum dem

---

das nächste Jahrzehnt verbrachte er in Monte Cassino, c. 5 S. 102. Die unverzügliche Anfrage wurde also frühestens nach 6 Jahren erhoben. Das ist unmöglich. Rettbergs Annahme beruht auf der Voraussetzung, daß Wynnebald über seinen Plan persönlich mit seinem Bruder verhandelte: das sagen aber die Worte: Fratrem suum sobriis salutationum verbis compellabit, nicht; sie lassen zu, an einen schriftlichen Verkehr zu denken. Ist dies richtig, so fällt jeder Grund dagegen hinweg, daß Bonifatius 738—739 Wynnebald für Deutschland warb. Dann finden auch die Worte vit. Willib. 5 S. 105: Illum iam prius octo annorum spatio et nono dimedio ab eo quod de Roma pergebat non vidit, ihr natürliches Verständnis: Wynnebald hatte 8½ Jahre vor seiner Abreise von Rom, Sommer 739, seinen Bruder Willibald zum letztenmal gesehen, also im Winter 730—731. Ich sehe keinen Grund, mit Holder-Egger S. 105 Anm. 2 die Zahl zu ändern und 18½ zu lesen. Denn 730 auf 731 war Wynnebald wahrscheinlich in Rom, c. 3f. S. 108, Willibald in Monte Cassino, ein Wiedersehen war also sehr leicht möglich. Wynnebald wirkte nach Vit. Wynneb. 5 S. 109 einige Jahre in Thüringen, dann 3 Jahre in Baiern, c. 6 S. 110, ferner unbestimmte Zeit in Mainz, ibid.; dann erfolgte die Gründung Heidenheims, c. 7; hier war Wynnebald beinahe 10 Jahre lang, c. 9 S. 114. Starb er am 19. Dezember 761, so ergibt sich als Gründungsjahr Heidenheims 751; rechnet man 3 Jahre auf Mainz, so kam Wynnebald im Jahre 745 nach Baiern: die thüringische Zeit umfaßt dann sechs Jahre. Der Übergang nach Baiern erfolgte kurz nach der Rückkehr Odilos, der nach Mainz, nachdem Bonifatius das Mainzer Bistum übernommen hatte.

[1] Vit. Wynneb. 4 S. 109: der Aufenthalt in Thüringen und zwar südlich des Waldes ergibt sich aus Vit. Willib. 5 S. 105.

[2] Ep. 42 S. 290.

[3] Willib. c. 7 S. 456.

Agilolfinger Odilo übertragen[1]. Zu dieser Maßregel bestimmten ihn wahrscheinlich die persönlichen Beziehungen, in welchen er zu Odilo stand. Des letzteren Nichte Sonichild war seine Konkubine[2]. Odilo schien es zu verdienen, an der Spitze eines Herzogtums zu stehen. Stolz und kühn, ein Mann des Schwertes und des Rates, war er ein geborener Fürst. Und doch war die Wahl nicht glücklich: denn nur unwillig ertrug er die Abhängigkeit vom fränkischen Reiche; es dauerte nicht lange, so war er der Führer aller Gegner der Arnulfinger. Schwaben und Sachsen, Aquitanier und Slawen wußte er gegen sie zu verbinden. Den kirchlichen Dingen stand er nicht fremd gegenüber: man hat ihn immer als Gönner der Kirche betrachtet: „er begann die Kirchen Gottes zu bauen und zu bereichern, und die Knechte des Herrn zu lieben", so lautet ein altes Urteil über ihn[3]. Wir wissen denn auch, daß ihm die Ausstattung Salzburgs mit genügendem Besitz am Herzen lag, daß er die Abtei Niederaltaich an der Donau gründete[4] und bei der Maximilianszelle im Pongau eine klösterliche Niederlassung stiftete[5]. Auch das Kloster Mondsee verdankt ihm einen Teil seines Besitzes[6] und eine Zelle am Abersee entstand auf Grund und Boden, den er geschenkt hatte[7]. Wichtiger waren seine allgemeinen Maßregeln. Wenn er auf die kirchlichen Gedanken Theodos zurückgriff, so wird ihn dabei die Überzeugung gelenkt haben, daß eine Regelung der kirchlichen Verhältnisse dringend notwendig sei. Im Lande selbst hätte er niemand gefunden, der Autorität genug besaß, eine Reform durchzuführen. Dagegen Bonifatius zu berufen mußte ihm um so näher liegen, da er wahrscheinlich bereits Beziehungen zu ihm hatte[8]. Aber bei einem Manne seiner Art muß man zweifeln, ob dies die einzigen Motive waren. Die bairische Kirche war bisher ebenso unabhängig von Rom wie vom Herzog. Ließ er sie durch den römischen Legaten organisieren, so führte das sicher zur Erweiterung der römischen Macht-

---

[1] Breysig, Jahrbb. S. 89. Riezler, Gesch. Baierns S. 81.

[2] Einhard. annal. z. J. 741.

[3] Brev. notit. IX, 1 S. 30.

[4] S. oben S. 349 Anm. 2. Auch die Gründung von Osterhoven wird in einer, freilich jungen Notiz ihm zugeschrieben M.B. VII S. 372 Nr. 1.

[5] Brev. not. a. a. O.; vgl. oben S. 377.

[6] UB. des Landes o. E. I Nr. 39 S. 24. Der erste Abt Oportunus ist urkundlich am 10. Juli 748 bezeugt, ib. S. 49 Nr. 83.

[7] Notit. Arn. IV, 2 S. 7: vgl. oben S. 377.

[8] Bonifatius wurde von Sonichild hochgehalten; er schreibt an ihren Sohn Grifo: Cognoscite, quod memoria vestra nobiscum est coram Deo; sicut et pater vester vivus et mater iam olim mihi commendarunt, ep. 48.

sphäre, aber bewies es nicht zugleich, daß der bairische Herzog der Kirche seines Landes genau ebenso gegenüberstand wie der fränkische König der fränkischen Kirche? Wenn Bischöfe mit seiner Zustimmung eingesetzt, Synoden mit seiner Erlaubnis gehalten wurden, so war das die Folge der Neuordnung der kirchlichen Dinge. Wird diese Folge nicht die Absicht Odilos gewesen sein?

Wie immer, Odilo richtete an den rückkehrenden Erzbischof die Aufforderung, sich bei ihm einzufinden.

Mit Freuden folgte ihr Bonifatius. Freilich veränderte sie seine Pläne; denn es ist klar, daß die in Rom verabredeten Maßregeln nun nicht mehr ausführbar waren. In Gemeinschaft mit dem Herzog ließ sich ohne Synode weit mehr erreichen, als Gregor durch dieselbe zu erzielen gehofft hatte. Sie unterblieb also [1]; und Bonifatius unternahm als die Aufgabe, deren Lösung vor allem nötig war, die Ordnung bairischer Bistümer. Dabei handelte es sich ebenso um die Abgrenzung der Diözesen, wie um die Wahl von Bischöfen, auf die er sich glaubte verlassen zu können. Vivilo mußte als Bischof anerkannt werden, obgleich Bonifatius nicht frei von Bedenken gegen ihn war [2]; er erhielt als Sitz Passau [3]. Ein zweites Bistum wurde in der bairischen Hauptstadt Regensburg [4] gegründet: aber hier wurde Wicterp, einer der Mönche, die die bischöfliche Konsekration besaßen, ohne eine bestimmte Diözese zu haben, übergangen; Bonifatius übertrug das Bistum einem gewissen Gaubald, der zugleich an die Spitze des Klosters S. Emmeram trat [5]. Ebenso wurde in Salzburg die Leitung der neuen Diözese mit der der alten Abtei verbunden: Bischof und Abt wurde ein ge-

---

[1] Ich halte die Kombinationen Binterims, Gesch. d. d. Concil II S. 17f. für unhaltbar, auch die Vermutung Hefeles CG. III S. 494, die Synode habe im Jahre 740 stattgefunden, für unbeweisbar. Daß die ursprünglich beabsichtigte bairisch-alamannische Synode unterblieb, zeigt ep. 45 S. 294; indem Gregor davon absieht, daß die Synode etwa in Augsburg gehalten werden könnte, läßt er erkennen, daß er an eine rein bairische Synode denkt.

[2] Ep. 45 S. 294 Gregor an Bonifatius: Si aliquid excedit extra canonicam regulam, doce et corrige eum iuxta Romanae aecclesiae traditionem.

[3] Hansiz, Germania sacra I, 1727; Schrödl, Passavia sacra 1879; Urkunden in den Mon. Boica Bd. 28 u. 29. Gengler, Beiträge I, S. 52.

[4] Janner, Gesch. der Bischöfe von Regensburg 1883ff. Urkunden im Cod. chronol. diplom ep. Ratisb. von Ried 1816. Gengler S. 53.

[5] Über Wicterp s. Rettberg II S. 269. Was Werner S. 175 erzählt, daß Wicterp auf seinem Rechte beharrte und dem römischen Sendboten scharf entgegentrat, ist Fabel. Wicterp war Bischof; aber er stand nicht an der Spitze einer Diözese Regensburg; seine bischöfliche Würde wurde ihm nicht abgesprochen: von einer Kränkung seines Rechtes kann also keine

wisser Johannes[1]. Ein viertes Bistum errichtete er in Freising[2]. Wenn dasselbe der Bruder Korbinians, Erimbert[3], erhielt, so war das für die Verständigung mit dem bairischen Klerus ebenso wichtig, wie die Anerkennung Vivilos. Sowohl die Abgrenzung der Diözesen als die Wahl der Bischöfe geschah mit Zustimmung des Herzogs und der Großen[4]. Widerstand des Klerus gegen die Maßregeln des Bonifatius war also unmöglich.

In der kürzesten Zeit war Wichtiges gelungen. In Rom begrüßte man die unerwarteten Nachrichten mit der größten Freude. Gregor III. meinte in den Ereignissen einen Beweis für den Spruch zu erkennen, daß denen, die Gott lieben, alles zur Erreichung des Guten hilft. Nachdem er erfahren, schrieb er an Bonifatius, was von ihm in Baiern geschehen sei, danke er Gott, dem Geber alles Guten, mit zum Himmel erhobenen Armen. Seinen Engel habe der Herr vor ihm hingesandt, daß er ihm seinen Weg bereite. Die Einrichtungen seines Legaten billigte er völlig.

Die nächste Aufgabe war die Visitation des bairischen Klerus und die Entfernung untauglicher Elemente aus demselben[5]. Ihre Lösung fiel zum größten Teil den neu aufgestellten Bischöfen zu. Der Papst und sein Legat konnten nur die Gesichtspunkte angeben, nach denen zu verfahren war. Wenn nun Gregor den Grundsatz aufstellte, daß nicht nur nach der Rechtmäßigkeit der Ordination gefragt werden sollte, sondern in erster Linie nach der persönlichen Tüchtigkeit, so war das ebenso berechtigt, wie wenn er verordnete,

---

Rede sein. Daß man in Regensburg auch später noch sehr wohl wußte, daß die Diözese erst durch Bonifatius eingerichtet wurde, zeigt Arnold de S. Emmerammo I, 1 M.G. Scr. IV S. 549: Gaubaldus, ante quem non solum haec eadem de qua nunc nobis est sermo sed et ceterae in Boioaria absque certis episcopis post Romana tempora erant ecclesiae. Dagegen haben allerdings die Vers. de ordin. comprov. ep. Wicterp als ersten Bischof von Regensburg, M.G. Scr. XIII S. 252.

[1] Hund, Metrop. Salisb. 1719; Hansiz, German. sacra II, 1279; (v. Kleinmayrn) Nachrichten vom Zustande der Gegenden u. Stadt Juvavia 1784f. Indiculus Arnonis u. Breves Notitiae Salzburg, herausgeg. v. Keinz 1869; Salzburger UB. I, 1898ff. Gengler S. 64.

[2] Meichelbeck, Historia Frisingensis 1724 u. 1729. Gengler S. 52. Graf Hundt, Über die Bayrischen Urkunden aus der Zeit der Agilolfinger, Abh. der Münch. Akademie XII S. 145ff.

[3] Urk. zuerst am 12. Sept. 743 Meichelbeck I, 1 S. 44. Er starb nicht allzulange danach; sein Nachfolger Joseph wird am 12. Febr. 747 zuerst genannt, ib. I, 1 S. 48.

[4] Ep. 45 S. 293.

[5] Willib. c. 7 S. 456f.

daß Taufen in der Landessprache anerkannt werden müßten, wenn sie nur auf die Trinität vollzogen seien.

Endlich lag dem Papste auch daran, daß die Einrichtung von Synoden alsbald in Gang komme. Den Gedanken einer schwäbisch-bairischen Synode ließ er fallen, dagegen forderte er Bonifatius auf, eine bairische Synode an der Donau, also in Regensburg oder Passau abzuhalten. Wir wissen nicht, ob sie zu stande gekommen ist; doch ist sicher, daß es nicht allzulang dauerte, bis die erste bairische Synode stattfand. Jahr und Ort derselben sind unbekannt, ihre Beschlüsse dagegen sind auf uns gekommen[1]. Sie weisen auf die nächsten Jahre unmittelbar nach der Reorganisation der Kirche hin: denn noch war das Verhältnis der neuen Bischöfe und Priester zu den Gemeinden nicht in jeder Hinsicht befriedigend; die Mahnung zur Eintracht war nötig. Aber man sieht doch zugleich, wie ernstlich man die Arbeit an der Hebung der kirchlichen Zustände in Angriff nahm. Es fehlte dem Volke an der festen kirchlichen Sitte: die Teilnahme am Gottesdienst, besonders auch am heil. Abendmahl war unbefriedigend; die Beichte war so wenig allgemein als die Beobachtung der wöchentlichen und jährlichen Fasttage oder die Darbringung von Oblationen. Die Ehen wurden geschlossen ohne Mitwirkung der Kirche. Außerdem werden noch Meineid, Unzucht, Trunkenheit und dergleichen als herrschende Laster getadelt. Die Beschlüsse der Synode kämpfen gegen diese Mängel an: wenigstens alle drei bis vier Wochen sollte man das Abendmahl empfangen: Mittwoch und Freitag sollten als wöchentliche, die Quatember als jährliche Fasttage allgemein in Übung kommen; keine Ehe sollte geschlossen werden, ohne daß dem Priester davon Mitteilung gemacht werde, die Oblationen für Lebende und Tote sollten nicht unterbleiben.

Man sieht, welche religiösen Ziele Bonifatius und seine Mitarbeiter in Baiern verfolgten. Auch hier sind diese Männer nicht

---

[1] M.G. Leg. III S. 455 ff. Die Ansichten über die Zeit der 15 Kapitel gehen weit auseinander. Merkel a. a. O. 237 ff. bringt sie in Verbindung mit der Abordnung päpstlicher Legaten an Herzog Theodo (s. o. S. 380) und hält sie also für vorbonifazisch; Hefele hebt (CG. III S. 736) die Übereinstimmung der Kapitel mit den Beschlüssen der Riesbacher Synode hervor und erklärt sie deshalb für nachbonifazisch; Riezler (G. B I S. 108) bringt sie mit dem päpstlichen Auftrag in Verbindung. Das scheint mir das Wahrscheinlichste, ohne daß ich doch behaupten möchte, daß diese Beschlüsse auf einer von Bonifatius selbst geleiteten Synode gefaßt sein müssen. Bei den neuen und ungewohnten Bedrängnissen und Bedrückungen (c. 2) läßt sich an die Vertreibung Odilos 743 denken. Vgl. Gengler, Beiträge I S. 47.

richtig beurteilt, wenn man nur Werkzeuge päpstlicher Herrschsucht in ihnen erblickt.

Überall, wo Bonifatius wirkte, ging mit der Ordnung des Kirchenwesens Hand in Hand die Gründung neuer Klöster; das war auch in Baiern der Fall: hier bemerkt man nun, daß Bonifatius Bundesgenossen von Gebieten her fand, die durch sein bisheriges Wirken nicht direkt berührt wurden. Eines der ältesten bairischen Klöster, Altaich, ist durch Mönche von Reichenau gegründet: neben Odilo wird Heddo von Straßburg als Stifter bezeichnet[1]. Von Bonifatius selbst soll das im bairischen Teile des Bistums Augsburg am Fuß des Gebirges gelegene Kloster Benediktbeuren geweiht worden sein[2].

Es liegt nahe, mit der Tätigkeit des fränkischen Erzbischofs in Baiern die unter fränkischem Einfluß vorgenommene Aufzeichnung des bairischen Volksrechts in Zusammenhang zu bringen. Doch wäre das irrig; sie fällt vermutlich einige Jahre später, nach Odilos Niederlage[3]. Hier mag sie erwähnt werden, weil der erste

---

[1] Herm. contr. z. J. 731, vgl. oben S. 349. Als Gründungsjahr geben die Altaicher Annalen, hier ohne Zweifel zuverlässig, d. J. 741. Das Kloster war dem heiligen Moriz geweiht: es lag in der Diözese Passau. Werner S. 174 folgert ohne allen Grund aus der Berufung Reichenauer Mönche, daß das Einvernehmen zwischen Odilo und Bonifatius schon im Jahre 741 wieder gestört war. Wie wenig das der Fall war, zeigt die Gründung des Klosters in Eichstätt.

[2] Chron. Benedictob. M.G. Scr. IX S. 214. Als Stifter dieses Klosters, sowie von sieben anderen, die sämtlich am Nordrand des Gebirges liegen (Schlehdorf, Siverstatt, Sandau, Wessobrunn, Polling, Staffelsee und Kochelsee) werden vier Geschwister Landfrid, Waldram, Eliland und Geilawind genannt. Es liegt auf der Hand, daß diese Angabe legendarisch ist; das Wahre wird sein, daß die genannten Klöster Tochterstiftungen von Benediktbeuren sind. Daß Bonifatius das letztere Kloster zu Ehren Benedikts eingeweiht habe, sagt auch die Interpolation Willibalds c. 7 S. 457. Vielleicht gehört auch Weltenburg, oberhalb Kehlheim an der Donau, in diese Zeit: doch fehlt über die Entstehung desselben jede sichere Nachricht; vgl. Riezler, Forschungen 16 S. 424. Der Tod des 1. Abts Wisunt ist im Necr. Welt. z. 19. Juli angemerkt, Böhmer, Fontes IV S. 570. Von einer unter Odilos Regierung in Kirchbach (Kyrirhbach) im Rotgau bestehenden Zelle gibt eine Urkunde Karls d. Gr. Kunde, B.M. 305.

[3] Die vielbesprochene Frage nach der Zeit der Aufzeichnung des bairischen Rechts scheint durch das schier zusammentreffende Urteil Schröders und Brunners entschieden zu sein. Beide sprechen sich für den einheitlichen Charakter des Gesetzes aus. Der erstere hält die Jahre 748—752 (S. 235), der letztere 743—748 (I S. 317) für die wahrscheinliche Abfassungszeit; vgl. auch Gengler, Beiträge I, 1889, S. 1 ff., und die Abhandlung

Titel Anordnungen in Bezug auf die kirchlichen Verhältnisse trifft. Man schloß sich bei ihrer Festsetzung an ein älteres fränkisches Königsgesetz aus der Regierungszeit Dagoberts an. Liegt darin ein Beweis für den fränkischen Einfluß, so wird man zugleich annehmen dürfen, daß die bairischen Verhältnisse gegen die Mitte des achten Jahrhunderts den in dem älteren Erlaß für fränkische Gebietsteile vorausgesetzten im großen und ganzen entsprachen. Die Bestimmungen des Gesetzes gewähren also eine Vorstellung davon, wie die Lage der Kirche in Baiern unter Voraussetzung der durch Bonifatius vollzogenen Reformen war oder werden sollte.

Hier ist die nächste Bemerkung, daß Baiern als christliches Land erscheint: es gab wohl trotzige Menschen ohne Gottesfurcht und Ehrerbietung gegen die Kirche, aber keine Heiden[1]. Der Bestand der Diözesaneinteilung ist anerkannt: die Kirche wird von einer Anzahl von Bischöfen geleitet, die bestimmte Sitze haben[2]. Dabei kommt die politische Abhängigkeit vom fränkischen Reich sehr stark zur Geltung, nicht aber die Verbindung mit dem Führer der fränkischen Kirche: die Bischöfe werden vom König eingesetzt und vom Volk — offenbar nur durch Akklamation — gewählt[3]. Die Bistümer sind in Parochien geteilt; die an ihnen dienenden Priester und Diakonen werden von den Bischöfen ernannt; aber auch dabei ist eine gewisse Mitwirkung der Gemeinden nicht ausgeschlossen[4]. In Bezug auf die Einkünfte erscheinen die Kirchen als wohl versorgt; ihr Grund und Boden wird durch freie Zinsbauern, Hörige oder Unfreie bestellt[5]. Neben den Klerikern gelten

---

Brunners, Über ein verschollenes merowingisches Königsgesetz des 7. Jahrh.'s in den Berliner SB. 1901 S. 932 ff. Er macht wahrscheinlich, daß Tit. I u. II des bairischen Gesetzes auf ein merowingisches Königsgesetz zurückgehen, das auf die abhängigen Herzogtümer überhaupt, nicht bloß auf Baiern berechnet war, und das der Zeit Dagoberts, näher den Jahren 629 bis 634, angehörte.

[1] Vgl. I, 7 S. 273.

[2] I, 11 S. 276: Requirat eam episcopus civitatis illius.

[3] I, 10 S. 274: Episcopus, quem constituit rex vel populus elegit sibi pontificem.

[4] I, 9 S. 274: Si quis presbiterum vel diaconum, quem episcopus in parrochia ordinavit vel qualem plebs sibi recepit ad sacerdotem, quem ecclesiastica sedis probatum habet etc.

[5] I, 13 S. 278: De colonis vel servis ecclesiae, qualiter serviant vel quale tributa reddant. Hoc est agrario (Ackergeld s. Schröder, RG. S. 187) secundum estimationem iudicis; provideat hoc iudex, secundum quod habet donet: de 30 modiis 3 modios donet. Et pascuario (Weidegeld) dissolvat secundum usum provinciae. Andecenas (Ackerstück) legitimas, h. e. pertica

die Mönche als die Diener Gottes in sonderlichem Sinn; auch sie erhalten erhöhtes Wehrgeld[1]. Im übrigen erschien ein besonderer Schutz für die Kirche nicht mehr von nöten. Wohl wird der Diebstahl in einem Gotteshaus strenger bestraft als der gewöhnliche; aber das Gleiche ist der Fall bei dem Diebstahl in einer Mühle oder Schmiede: der Grund war, daß diese Gebäude immer offen standen, also der allgemeinen Treue anvertraut waren[2]. Wenn an ein paar Stellen Schriftworte zur Begründung der gesetzlichen Bestimmungen angeführt sind, so ist die Voraussetzung, daß sie als unangreifbare Autorität galten[3]. Einmal wird ein Ausspruch als biblisch zitiert, der sich in der Bibel nicht findet[4]; aber die Forderung, die er enthält, entspricht den humanen Anschauungen, welche das Christentum vertrat: man sieht, daß sich das Volk bereits einigermaßen in sie eingelebt hatte. Andererseits

---

10 pedes habentem, 4 perticas in transverso 40 in longo, arare seminare claudere colligere trahere et recondere. A tremisse unusquisque accola — der freie auf zinsbarem Boden angesessene Mann — ad duo modia sationis excollegere seminare colligere et recondere debent et vineas plantare fodere propaginare praecidere vindemiare. Reddant fasce de lino, de apibus 10 vasa, pullos 4, ova 15 reddant. Parafretos (Vorspann) donent aut ipsi vadant, ubi eis iniunctum fuerit. Angarias cum carra (Spanndienste) faciant usque 50 lewas, amplius non minentur. Ad casas dominicas stabilire, fenile, granica vel tunino (Zaun) recuperanda pedituras rationabiles accipiant, et quando necesse fuerit, omnino conponant. Calce furno, ubi prope fuerit, ligna aut petra 50 homines faciant, ubi longe fuerat, 100 homines debeant expetiri et ad civitatem vel ad villam, ubi necesse fuerit, ipsa calce trahantur. Servi autem ecclesiae secundum possessionem suam reddant tributa. Opera vero 3 dies in ebdomada in dominico operent, 3 vero sibi faciant. Si vero dominus eius dederit eis boves aut alias res quod habet, tantum serviant, quantum eis per possibilitatem impositum fuerit. Tamem iniuste neminem obpremas.

[1] I, 8 S. 274: Monachi, qui secundum regulam in monasterio vivunt, erhalten doppeltes Wehrgeld, ut reverentia sit Dei et pax eis qui illi deserviunt.

[2] IX, 2 S. 302.

[3] IX, 18 S. 306: 1 Thess. 5, 21; XV, 9: Gen. 21, 10.

[4] XIX, 7: Anordnungen, welche verhüten sollen, daß Leichen unbeerdigt liegen bleiben, quia scriptum est mortuum sepelire. Gedacht ist wahrscheinlich an Stellen wie Tob. 1, 20. Vgl. VIII, 7 S. 299, wo ebenfalls die religiöse Überzeugung als Grund angeführt wird, und XVII, 2 und 6 S. 326 f. die Ausforderungs- und Eidesformeln: Mendatium iurasti contra me, sponde mihi pugna duorum et manifestet Deus, si mendacium iurasti. Und: Sic illum Deus adiuvet et illum, cui manum teneo.

zeigt die Leichtigkeit, mit der die Ehescheidung erfolgen konnte[1], wie weit entfernt man davon war, daß die kirchlichen Gebote herrschten.

Während Bonifatius in Baiern tätig war, stand Gregor III. in fruchtlosen Unterhandlungen mit Karl Martell. Die allgemeinen Verhältnisse greifen hier in die Entwicklung der deutschen ein. Die schroffe Haltung Gregors in der Frage der Bilderverehrung hatte zum Bruch zwischen ihm und Konstantinopel geführt[2]. Während nun aber Gregor II. in ähnlicher Lage den Kaiser darauf hinweisen konnte, daß Rom dank der Nähe der Langobarden vor einem Angriffe sicher sei[3], war jetzt auch das Verhältnis zu Liutprand völlig gestört. Das war die Folge verkehrter Maßregeln des Papstes. Im Streit zwischen Liutprand und den Herzogen von Spoleto und von Benevent hatte er sich auf die Seite der letzteren gestellt[4]. Trasimund von Spoleto fand in Rom Aufnahme und Schutz. Da griff Liutprand zu den Waffen gegen den Papst: er zog gegen Rom, um ihn zur Auslieferung Trasimunds zu nötigen. Auf dem Felde des Nero schlugen die Langobarden ihr Lager auf[5].

In dieser Lage hat Gregor den Gedanken gefaßt, der den Gang der Geschichte Europas für Jahrhunderte beherrscht hat: Verbindung des Papsttums und der Franken.

Er sandte den Bischof Anastasius und den Presbyter Sergius mit einem Schreiben an Karl Martell, in welchem er diesen aufforderte, ihm Hilfe gegen die Langobarden zu leisten. Die Gesandten überbrachten kostbare Geschenke, goldene Schlüssel zum Grabe des Petrus, eine Gabe, die den Beschenkten gleichsam verpflichtete, sich als Hüter des Grabes zu beweisen[6]. Welchen Eindruck die Gesandtschaft diesseits der Alpen machte, sieht man aus den Berichten der Chronisten: was zu keinen Zeiten vorher, erzählen sie, weder gehört noch gesehen worden sei, das sei geschehen[7]. Und wie das Volk die Sendung verstand, kann man in ihnen lesen: die Römer wollten sich losreißen von dem Kaiser und

---

[1] VIII, 14 S. 300.

[2] Breysig, Jhrbb. S. 91 f. Gregorovius, Gesch. d. St. Rom im M.A. II 276 ff.

[3] Ep. 12, Mign. 89 c. 511, J.W. 2180.

[4] Breysig, Jhrbb. S. 92.

[5] Vit. Gregor. III, c. 14, S. 420.

[6] L. c.

[7] Fredeg. contin. 22 S. 179.

der Herrschaft der Griechen, und dem Schutze und der unbesiegten Milde des Frankenfürsten zuwenden[1]. Aber Karl war nicht der Mann, sich von einem Eindruck des Volkes bestimmen zu lassen: er hat stets nur die realen Kräfte gegen einander abgewogen, und wenn er nun zwischen dem Papste, der ihm nichts nützen konnte, und Liutprand, der sich eben im Kampfe wider die Araber als zuverlässiger und wertvoller Bundesgenosse bewiesen hatte, wählen sollte, so konnte ihm die Entscheidung nicht schwer werden. Er schickte auch seinerseits Gesandte nach Rom, den Abt Grimo von Corbie und einen Reclusus Sigibert von S. Denis; auch sie waren die Überbringer wertvoller Geschenke[2]; aber worauf es dem Papste ankam, das geschah nicht: Karl hielt sich im Streite zwischen ihm und den Langobarden nach wie vor neutral. Zwei weitere dringende Schreiben des Papstes vermochten nicht, ihn zu einer Änderung seiner Politik zu bewegen[3].

Wenn nun Bonifatius unmittelbar nach diesen Ereignissen zu dem lange gewünschten Abschluß der kirchlichen Organisation der thüringisch-hessischen Kirche durch die Errichtung einiger Bistümer schreiten konnte, so liegt die Annahme ungemein nahe, daß Karl den kirchlichen Wünschen Gregors einen Schritt entgegenkam, da er seinen politischen zuwiderhandelte. Die Zustimmung zur Errichtung der drei Bistümer in Thüringen und Hessen war ein Ersatz für die Verweigerung der Hilfe gegen die Langobarden[4].

Bonifatius wählte als Ort für das hessische Bistum Buraburg, ein Kastell auf dem Bürberge bei Fritzlar. Die Sicherheit des Ortes[5] und die Nähe des Klosters wird es als Sitz für den Bischof empfohlen haben; zum Bischof wurde Witta, einer der angelsächsischen Gefährten des Bonifatius, bestimmt. Daß das Bistum für Thüringen südlich des Waldes seinen Sitz nur in Würzburg finden konnte, ist begreiflich. Die Stadt war längst eine Art Mittelpunkt für die Gaue am Main[6]. Das Bistum erhielt Burchard,

---

[1] Chron. Moisiac. M.G. Scr. I, S. 291f. Daß Gregor solche Anträge Karl nicht wirklich gemacht hat, ist selbstverständlich.

[2] Fredeg. contin. 22 S. 179.

[3] Codex Carol. 1f.

[4] Ich glaube, daran festhalten zu müssen, daß die Einsetzung der Bischöfe noch unter Karl Martell geschah. Vgl. Hahn, Jahrbb. S. 159ff.; Waitz, VG. III S. 31.

[5] Vgl. Annal. regni Franc. z. 773 S. 36.

[6] Über das Bist. Würzburg Ussermann, Episcop. Wirceburg. chron. et dipl. illustr. 1794; Stein, Geschichte Frankens I S. 31ff.; Gengler, Beiträge IV

in der Umgebung des Bonifatius derjenige Mann, der am ehesten zum Kirchenfürsten sich eignete. Endlich für die Gegend nördlich des Waldes wurde als Bischofssitz Erfurt gewählt: ebenfalls der bedeutendste Ort in diesen Gegenden und nicht allzuweit von dem Kloster Ohrdruff. Wem Bonifatius dieses Bistum übertrug, wissen wir nicht[1].

Die Weihe der drei Bischöfe fand spätestens im Sommer 741 statt[2]; damit war ein bedeutendes Ziel erreicht: dem Werke des Bonifatius in Mitteldeutschland war die Gewähr der Dauer verliehen. Bonifatius berichtete im Beginn des Jahres 742 über die getroffene Diözesaneinteilung seines bisherigen Missionssprengels nach Rom. Ihn dünkten seine Anordnungen unvollkommen, wenn sie nicht die päpstliche Bestätigung erhielten: die Autorität Petri sollte die drei Bistümer vor der Gefahr der Wiederauflösung behüten[3]. Es ging anders, als er dachte: die Bistümer traten ins Leben, ehe die päpstlichen Bestätigungsbullen eintrafen[4], und zwei derselben wurden in der Folge wieder aufgelöst[5], obgleich der Nachfolger Petri seine und des Petrus Autorität dafür einsetzte, daß das nie geschehe[6]. Diese Wendung hängt mit einer Änderung

---

S. 40 ff. Die Urkunden in den Mon. Boica Bd. 37. Über den Namen Würzburg, Virteburgh, hochgelegene Burg, s. Gengler S. 62 Anm. 1.

[1] Ep. 50 S. 299. Rettberg I S. 351 bezweifelt, daß die Stiftung Erfurts wirklich zustande gekommen sei. Der Zweifel ist gegenüber den Worten des Bonifatius: Tres ordinavimus episcopos et provinciam in tres parrochias discrevimus, unhaltbar. Es ist nur anzunehmen, daß das Bistum Erfurt nach dem Tode des ersten Bischofs nicht wieder besetzt wurde, wie dies auch bei Buraburg geschah. Eine Vermutung über die Person des Erfurter Bischofs s. u. S. 521 Anm. 1.

[2] Die Zeit ergibt sich daraus, daß Burchard und Witta bei der Ordination Willibalds im Spätherbste 741 bereits als Bischöfe mitwirkten, Vit. Willib. 5 S. 105. Über die Zeit der Ordination Willibalds s. u. S. 535 Anm. 4.

[3] Ep. 50 S. 299: Illa tria oppida sive urbes, in quibus constituti et ordinati sunt, scriptis auctoritatis vestrae confirmari et stabiliri precantes desideramus . . ., ut si Dominus voluerit, per auctoritatem et praeceptum s. Petri iussionibus apostolicis fundatae et stabilitae sint tres in Germania episcopales sedes; et ut praesentes vel futurae generationes non praesumant vel parrochias corrumpere vel violare praeceptum apostolicae sedis. Über die Datierung der ep. 50 s. u. S. 518 Anm. 5.

[4] Die Bestätigungsbullen ep. 52 und 53 sind vom 1. April 743 datiert, nachdem die drei Bischöfe schon an der Synode vom 21. April 742 teilgenommen hatten.

[5] Buraburg und Erfurt.

[6] Ep. 51 S. 303: Nulli post haec liceat cuiquam, haec, quae a nobis

im Berufskreise des Bonifatius zusammen. Er war damals mindestens 65 Jahre alt, stand also in den Jahren, in welchen in der Regel das Lebenswerk der Menschen zum Abschluß kommt. Für ihn begann jetzt erst die Zeit der tiefgreifendsten Tätigkeit: er hatte zwei Provinzialkirchen geordnet, nun wurde er berufen, die fränkische Kirche zu reorganisieren.

---

sancita sunt, aliquo modo violare. Quae auctoritate beati Petri apostoli firma esse decrevimus.

Viertes Kapitel.

# Reform der fränkischen Kirche.

Im Spätjahre 741 starben kurz nach einander die beiden Männer, welche die wichtigsten Stellen in der abendländischen Welt einnahmen: am 22. Oktober verschied zu Kiersi Karl Martell[1] und am 10. Dezember bestattete man den Leichnam Gregors III. in der Peterskirche zu Rom[2].

Gregors Pontifikat gehört nicht zu den in der Geschichte des Papsttums epochemachenden. Wenn man die Bedeutung einer Regierung nach dem bemißt, was während derselben gereift ist, so kann man die seine für unbedeutend halten: aber das war sie nicht; nur wurde in ihr mehr gesäet als geerntet. Gregor war es, der durch Anknüpfung des Verkehrs mit Karl Martell der päpstlichen Politik, die bis dahin vorwiegend die orientalischen Verhältnisse berücksichtigte, die bestimmte Richtung nach dem Westen gab. Die Verbindung mit dem fränkischen Reich, die er suchte, ohne sie zu erreichen, sollte alsbald für das Papsttum von der höchsten Wichtigkeit werden. Klar und scharfblickend, wie er sich in diesem Punkte bewies, zeigte er sich auch in seinem Verhältnis zu Bonifatius: ohne die freie Bewegung des Bischofs zu hemmen, wußte er seine Tätigkeit auf die Ziele zu richten, deren Erreichung ihm wünschenswert erschien: es mußte Bonifatius leicht werden, diesem Herrscher sich zu fügen.

Über Karl Martell hat die Kirche der späteren Zeit kein

[1] Fredeg. contin. 24 S. 179. Das Datum ist jedoch nicht sicher; die Ann. S. Amand. geben den 15. Oktober an.

[2] Vgl. Duchesne, Lib. pontif. I S. CCLVIII.

günstiges Urteil gefällt. Er ist der einzige unter den Ahnherrn des karolingischen Hauses, den die kirchlichen Schriftsteller verdammen; doch hat er ihren Haß sich zugezogen mehr durch die Entfremdung des kirchlichen Besitzes, die unter ihm stattfand, als durch eine persönlich feindselige Stellung zum christlichen Glauben, den die Kirche verkündigte: denn davon war er frei. Aber gewiß gehörte er nicht zu den Herrschern, die offenes Interesse für die Bedürfnisse der kirchlichen Gemeinschaft haben: wie hätte er sonst die völlige Auflösung des hierarchischen Verbandes, ohne welchen die Kirche jener Zeit nicht bestehen konnte, fördern, wenn nicht hervorrufen können? Nur darf man danach allein seine Bedeutung für die kirchliche Entwicklung nicht beurteilen. Direkte Schädigung und indirekte Förderung gehen nicht selten von der gleichen Persönlichkeit aus. So war es bei Karl: er hat die Kirche geschädigt, aber mindestens eben so groß ist die Förderung, die sie durch ihn erfuhr. Unter seinem Schutze gewann Willibrord den friesischen Stamm für den christlichen Glauben, er machte es Bonifatius möglich, in Thüringen und Hessen eine Kirche zu gründen, in der das religiöse Leben sich ungehindert entfalten konnte. Noch Größeres leistete er für die Gesamtkirche: zwar versagte er dem Papste seinen Arm, als dieser ihn gegen die Langobarden forderte, gegen die er sich im Unrechte befand; aber er rettete die abendländische Welt und Kirche vor der Überflutung durch die Muhamedaner: daß sie sich ungefährdet von diesen Feinden entwickeln konnte, das verdankte sie seinem Siege bei Poitiers.

An Gregors Stelle trat Papst Zacharias. Er war in Italien geboren, entstammte aber einer orientalischen Familie. Man rühmte ihn als beredt und gelehrt, wie er denn die Dialoge Gregors d. Gr. in die griechische Sprache übersetzt hat[1]. Daß er klug war wie ein Grieche, bewies er in seinem Verhalten gegen die Langobarden; er wußte rasch zum Frieden mit Liutprand zu gelangen, indem er Herzog Trasimund opferte, dessen sich Gregor III. gegen den König angenommen hatte[2]. Bonifatius gegenüber liebte er es mehr als sein Vorgänger, den Herrn zu zeigen: was Gregor zugestanden, nahm er wohl wieder zurück[3]; er mäkelte an Einrichtungen, die jener getroffen hatte, auch wenn er nicht in der Lage war, andere

---

[1] Vit. Zach. c. 29 S. 435.

[2] Ib. 2 ff. S. 426 f.

[3] Ep. 51 S. 304: Te autem ut tibi successorem constituere dixisti et te vivente in tuo loco eligatur episcopus, hoc nulla ratione concedi patimur.

vorzuschlagen[1]. Daß Bonifatius auch bei päpstlichen Handlungen fragte, ob sie recht und erlaubt seien, empfand er übel[2]. Er war ein kleinerer Mensch als Gregor III. Das rückhaltlose Vertrauen, das zwischen diesem und Bonifatius bestanden hatte, hörte nun auf; man bemerkt in dem Briefwechel beider Männer kleine Reibungen; auf die kirchliche Stellung und das Verhalten des Bonifatius blieben sie ohne Wirkung, um so mehr dienen sie zur Charakteristik des Papstes.

Karl Martell hatte wie ein Herrscher über das fränkische Reich verfügt: nach seiner Anordnung teilten sich seinc beiden Söhne Karlmann und Pippin in die Regierung. Jener erhielt Auster, Schwaben und Thüringen, dieser Burgund und Neuster[3]; Baiern wird nicht erwähnt: Herzog Odilo galt wie ein unabhängiger Herrscher.

Für den Fortgang der kirchlichen Dinge in Deutschland kam unendlich viel auf die Person des neuen Fürsten an. Karlmann stand im Beginn des Mannesalters; er war, wie man annehmen darf, gleich seinem jüngeren Bruder Pippin, bei den Mönchen in S. Denis erzogen worden[4], sei es unter Abt Dalphinus oder unter dessen Nachfolger Chillardus[5]. Auch S. Denis erlitt unter Karl Martell die größten Verluste[6], andererseits sorgte er in gewissem Maße für das berühmte Kloster: es ist, abgesehen von Echternach und Utrecht, die einzige kirchliche Stiftung, die sich dessen rühmen konnte[7]. Die klösterliche Erziehung war nicht ohne Einfluß auf

[1] Ep. 51 S. 302, über die Wahl der drei Bischofssitze in Thüringen und Hessen.

[2] Ep. 58 S. 315.

[3] Fredeg. cont. 23 S. 179.

[4] Vgl. Hahn, Jahrbb. S. 2 ff.

[5] Dalphinus war Abt im Jahre 710, vgl. die Urkunden vom 13. und 14. Dez. 710 M.G. Dipl. I S. 68 ff. Chillardus wird als Abt genannt in Urkunden Chilperichs II. v. Febr. und März 716 S. 72 ff. Wenn sein Name in einer Urkunde Childeberts III. vom 12. März 706 bereits vorkommt, S. 61 f., so scheint mir die Annahme Mabillons, daß hier ein Irrtum des Abschreibers vorliege, nicht notwendig: in diesen Jahren ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß eine Absetzung und Wiedereinsetzung eines Abtes stattfand. Im J. 723 war Berthoald Abt v. S. Denis; er erscheint in Verbindung mit Karl Martell, vgl. die Urkunde Theuderichs IV. vom 1. März d. J., S. 52 f. Damals befand sich Karlmann sicher nicht mehr im Kloster; schon am 1. Jan. 722 hatte er in Heristall sein Zeichen unter eine Schenkung seines Vaters an Willibrord v. Utrecht gesetzt, S. 98 f.

[6] Ribbeck, Die s.g. Divisio des fränkischen Kirchenguts S. 23 f.

[7] Vgl. die oben Anm. 5 erwähnte Urkunde Theuderichs IV.; wenige

die Söhne Karls: wenn sie den kirchlichen Dingen sich anders gegenüber verhielten als ihr Vater, so wird man den Grund in den Jugendeindrücken suchen müssen, die sie in S. Denis empfingen. Zumal Karlmann war voll lebhaften Interesses für das Wohl der Kirche; das Wichtigste, seine Tätigkeit für die kirchliche Reform in Auster, ist sofort zu erwähnen; man kennt auch einzelne Züge, die ihn als fromm im Sinne der Zeit zeigen, wie seine Beteiligung bei der Erhebung der Reliquien Huberts von Lüttich: er konnte sich nicht genug tun an reichen Schenkungen, die er bei dieser Gelegenheit der Kirche erteilte: silberne Gefäße und kunstvoll gearbeitete Kirchengewänder, Güter, Renten und Sklaven brachte er ihr dar[1]. Doch der Einfluß des Mönchischen ging noch tiefer: er wurde entscheidend für Karlmanns Leben. Er war ein Mann leicht aufbrausend in jäher Leidenschaft und dann fähig zu gewaltsamer Tat[2]; aber auch für ganz andere Stimmungen war er zugänglich: der Sohn Karl Martells trug lange Jahre die Kutte eines Benediktinermönchs; die Erinnerung an das auf seinen Befehl vergossene Blut soll ihn noch im Kloster gequält haben[3].

Der Regierungsantritt der beiden Brüder war kein friedlicher. Ihr Halbbruder Grifo, Sonnichildes Sohn, meinte ein Recht zur Teilnahme an der Herrschaft zu haben; er griff zu den Waffen, um einen Teil des väterlichen Erbes sich zu erkämpfen; die Aquitanier und Alamannen erhoben sich, um die fränkische Oberherrschaft zu brechen: nach den verschiedensten Seiten hin mußten Karlmann und Pippin die Waffen richten[4]. Das hinderte den ersteren nicht, sofort Hand an die Besserung der kirchlichen Zustände Austrasiens zu legen. Schon in seinem ersten Brief an Papst Zacharias aus dem Beginn des Jahres 742 berichtete Bonifatius, nachdem er um Bestätigung der drei Bischöfe von Würzburg, Erfurt und Buraburg gebeten hatte: „Karlmann, der Herzog der Franken, berief mich zu sich und forderte mich auf, in dem Teile des Frankenreichs, der seiner Herrschaft untersteht, eine Synode zu versammeln. Und er versprach, daß er die Frömmigkeit in der Kirche, die schon lange Zeit, länger als sechzig oder siebzig Jahre, unterdrückt und zerstört ist, etwas reinigen und fördern wolle“[5].

---

Wochen vor seinem Tode (17. Sept. 741) schenkte Karl die Villa Clichy an S. Denis, S. 101.

[1] Vit. Hubert. 14 S. 67 ff. bei Arndt, Kl. Denkmäler.

[2] Fredeg. contin. 29. Annal. Petav. z. J. 746 f. Annal. Mett. z. d. gleichen J.

[3] Chron. Regin. z. J. 746.

[4] Vgl. Hahn, Jahrbb. S. 15 ff.

[5] Ep. 50 S. 298. Ich glaube daran festhalten zu müssen, daß der

Aus der eigenen Initiative Karlmanns scheint die Aufforderung an Bonifatius hervorgegangen zu sein [1]. Diesem kam sie überraschend: er sah ein bisher verschlossenes Arbeitsfeld geöffnet. Daß die Reform der fränkischen Kirche wichtiger war als alles, was er

---

Brief in den Anfang des Jahres 742 gehört. Die Gründe von Loofs, Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des h. Bonifatius bezüglichen Briefe der bonif. Briefsamml., 1881, S. 9 ff., haben mich nicht überzeugt, daß er erst im Sommer oder Herbst 742 geschrieben sei. Auf die Zeit der ersten deutschen Synode gehe ich hier noch nicht ein. Daß Bonifatius über die Kalendenfeier in Rom erst durch die Leute, denen er die Nachricht von der Erhebung des Zacharias verdankte, unterrichtet ward, diese also erst im Januar Rom verließen, S. 15, ist nicht wahrscheinlich: adfirmant, se vidisse annis singulis in Romana urbe etc., S. 115: es waren Leute, die lange in Rom gelebt hatten. Man mag an Wynnebald denken. Daß aber die politischen Ereignisse keinen Raum „zu all den Verhandlungen, die dem Concil, die schon der ep. 50 voraufgehen“ ließen, ist nicht zu beweisen. Von vielen Verhandlungen wissen wir überhaupt nicht: quod Carlomannus dux Francorum me arcessitum ad se rogavit, ut . . . synodum cepere congregare S. 299, das ist alles, was über Verhandlungen berichtet wird. Sollten dazu November und Dezember 741 nicht ausgereicht haben? Denn daß Bonifatius sich lange besonnen habe, ob er die Unterstützung des Frankenherzogs annehmen sollte, S. 16, sagt er nirgends. Daß der letztere Satz die Verhältnisse ungenau wiedergibt, wird Loofs selbst schwerlich bestreiten: es handelte sich um etwas ganz anderes als um Unterstützung durch Karlmann, es handelte sich darum, ob Bonifatius an der von jenem beschlossenen Reform der fränkischen Kirche Anteil nehmen wollte oder nicht. Faßt man das ins Auge, so scheint mir zweifellos, daß er sich nicht lange besonnen haben kann. Karlmann und Pippin aber lernten die Notwendigkeit einer kirchlichen Reform nicht erst nach ihres Vaters Tod kennen: traten sie mit dem Entschluß, in diesem Punkt andere Wege einzuschlagen als er, die Regierung an, so hat Karlmann sicher noch im Winter sich mit Bonifatius verständigt. Dieser aber mußte möglichst bald nach Rom schreiben, wenn er vor dem gewöhnlichen Märzfeld — an diesen Termin wird man bei der Synode zunächst gedacht haben — Antwort erhalten wollte. Vielleicht erklärt sich die Verschiebung der Synode daraus, daß man auf Antwort wartete. Auch Dümmler bestimmt als Zeit des Briefes Januar bis März 742.

[1] Rettberg I S. 352, Hahn, Jahrbb. S. 31 u. a. lassen Bonifatius die Berufung der Synode anregen. Hahn beruft sich dafür auf Willibald c. 8 S. 461; doch spricht Willibald hier nicht von der ersten Synode, sondern überhaupt von den unter Karlmann gehaltenen synodalen Versammlungen. Die Worte des Bonifatius, ep. 50 S. 299, schließen nicht bestimmt aus, daß der erste Schritt von Bonifatius ausging. Allein wenn das der Fall gewesen wäre, so hätte er verständigerweise vorher seine Instruktion einholen müssen. Ich halte deshalb für wahrscheinlicher, daß er durch die

bisher erreicht hatte, konnte ihm nicht verborgen sein; aber er kannte den Zustand des fränkischen Klerus gut genug, um von Anfang an mit aller Klarheit die großen Schwierigkeiten, welche für jedes Reformunternehmen erwachsen mußten, zu durchschauen. Um so begreiflicher ist es, daß er den Papst um Instruktion ersuchte.

Seltsam: Zacharias zögerte mit der Antwort [1]: man kann der Annahme nicht ausweichen, daß er die Wichtigkeit der Sache nicht völlig erkannte. Aufgehalten wurde sie dadurch nicht; nur sah sich Bonifatius genötigt, selbständig zu handeln [2].

Bereits am 21. April 742 fand — man weiß nicht, an welchem Ort — die von Karlmann gewünschte Synode statt [3]. Die Teilnahme des Bonifatius bewirkte keine Abweichung von dem im

---

Berufung überrascht wurde. Bonifatius selbst hat später von eigener Initiative nichts gesagt, ep. 78 S. 352: Cuius synodum congregandam et hortandam inssu pontificis Romani et rogatu principum Francorum et Gallorum sub spe restaurandae legis Christi suscepi.

[1] Ep. 51, die Antwort auf ep. 50, ist vom 1. April 743 datiert. Ich stimme hier Loofs, S. 11 ff., gänzlich zu, daß eine Änderung des Datums unstatthaft ist. Der Grund der Zögerung liegt wohl in der politischen Stellung des Papstes: er hielt sich zu der durch Herzog Odilo hergestellten Koalition gegen die fränkischen Brüder, s. u. S. 533.

[2] Eine Zusammenstellung des handschriftlichen und gedruckten Materials über die fränkischen Synoden von 742 an gibt A. Werminghoff, N.A. XXIV S. 459 ff., vgl. XXVII S. 567 ff.

[3] Die Ansichten über das Jahr der ersten deutschen Synode sind geteilt zwischen 742, 743 u. 744. Das erste Jahr ist in dem Erlaß Karlmanns zur Publikation der Beschlüsse überliefert; unter den Neueren halten Hahn, Jahrbb. S. 34, Hefele, CG. III S. 498, Nürnberger, Theol. Quart.schr., 1879, S. 411, Waitz, VG. III S. 33, Fischer, Ztschr. f. Gesch.W. III S. 128, Kurth S. 81 an ihm fest, vgl. auch Boretius, MG. Capit. reg. Fr. S. 24, u. Mühlbacher, Reg. Imp. Nr. 44 S. 19; dagegen sind die Einwendungen Dünzelmanns gegen 742, Forschungen XII S. 4 ff., durch Loofs, Zur Chronologie etc. S. 9 ff., wieder aufgenommen und ist zugleich das Jahr 743 scharfsinnig begründet worden. Er konstatiert — mit Recht = daß zwischen ep. 50 und 51 eine weitere Korrespondenz zwischen Bonifatius und dem Papste nicht stattgefunden habe, und er behauptet, es sei völlig unmöglich, daß Bonifatius nie oder erst im August 743 über das am 21. April 742 gehaltene Konzil dem Papste Nachricht gegeben habe. Der Behauptung liegt, wie mich dünkt, eine falsche Beurteilung des ersten deutschen Konzils zu grunde. Gewiß, wenn dasselbe eine von dem päpstlichen Vikar im päpstlichen Auftrag berufene und geleitete Versammlung gewesen wäre, so würde man einen Bericht nach Rom erwarten müssen. Aber das war die Synode von 742 nicht. Sie war nicht mehr noch weniger als jede andere fränkische Synode, die seit dem Jahre 511 stattgefunden hatte: eine Versammlung — hier nicht einmal eine rein geistliche — die unter der Autorität des Fürsten

fränkischen Reiche herkömmlichen Verfahren. Nicht er, sondern Karlmann, „der Herzog und Fürst der Franken", berief die Synode; sie war keine Versammlung, die in eigenem Rechte Beschlüsse fassen und Vorschriften geben konnte. Sie sollte den Majordomus nur beraten: er wollte von den Bischöfen hören, „wie das göttliche Gesetz und die kirchliche Frömmigkeit wieder herzustellen seien". Mit ihnen zusammen tagten seine Optimaten. Von den ersteren erschienen nur sehr wenige: daß die eben von Bonifatius eingesetzten Bischöfe nicht ferne blieben, ist selbstverständlich[1]: aber außer ihnen fanden sich nur zwei ein: Pirmins Schüler, Heddo von

---

tagte und deren Beschlüsse einer Anerkennung durch den Papst nicht bedurften, da sie giltig waren, wenn der Fürst sie als giltig anerkannte. Eine Nötigung zu einem Bericht nach Rom lag also nicht vor, ja ein solcher wäre auffällig, nachdem Zacharias sich nicht geäußert hatte. Daß Zacharias die Zögerung mit keinem Worte erwähnt, ist sehr erklärlich: er hätte nötig gehabt, sich zu entschuldigen; und daß er schreibt, quae poposcisti absque mora concedi patimur, S. 302, erklärt sich daraus, daß er in den vorhergehenden Zeilen Bedenken ausgesprochen hat, denen er keinen Raum gibt. Für 744 ist Sepp in zwei Aufsätzen im Historischen Jahrb. XXII S. 317 ff. u. XXIII S. 826 ff. eingetreten. Allein die Stelle aus dem Briefe des Papstes vom 1. April 743 beweist doch nur, daß Zacharias annahm, die Synode werde erst stattfinden, nicht, daß sie nicht stattgefunden hat. Die übrigen Gründe Sepps aber sind so problematisch, daß sie überhaupt nichts beweisen: denn überliefert ist nirgends, daß Karlmann im März gegen Hunold aufbrach, undenkbar ist es nicht, daß Zacharias Denehard warten ließ, wenn er einen Grund hatte so zu handeln, und fest steht es keineswegs, daß Synoden nicht am Ende der Woche gehalten wurden. Die Synode von Verneuil z. B. fand an einem Freitag statt. Man hat demnach an dem durch den Erlaß Karlmanns gesicherten Tag festzuhalten. So urteilte auch Dümmler S. 309, ebenso Werminghoff N.A. XXVIII S. 545 und Tangl Ztschr. f. Hess. G. XXVII S. 228.

[1] Genannt sind (M.G. Leg. Capit. I S. 24 f.) neben Burchard von Würzburg und Witta von Buraburg Willibald, über ihn unten, Ragenfrid von Köln und Heddo von Straßburg, dann ein Dadanus; man nimmt ihn beinahe allgemein als Bischof von Utrecht. Wie mir scheint, mit Unrecht: so wenig als Burchard und Witta konnte der neu eingesetzte Bischof von Erfurt fehlen. Da wir dessen Namen nicht wissen, so hindert nichts, ihn in diesem Dadanus zu sehen. Die Vermutung Loofs' S. 14, es sei Davidus zu lesen, stützt sich auf die von ihm gegebene Antwort auf die Frage: wen vermißt man auf dem Conc. Germ.? Vor allem die Bischöfe von Worms und Speier. Aber diese Antwort ist offenbar unrichtig: warum sollten die Bischöfe von Worms und Speier zum Erscheinen williger gewesen sein als die übrigen rheinischen Bischöfe? Man vermißt vor allem den dritten der von Bonifatius eingesetzten Bischöfe: nur von ihm hat man ein Recht vorauszusetzen, daß er an der Synode Interesse hatte.

Straßburg, und Ragenfrid von Köln: weder Gewilip von Mainz noch Milo von Trier folgten der Berufung; ebenso fehlten die schwäbischen Bischöfe. Wenn die Abwesenheit der letzteren durch die Erhebung Herzog Theutbalds gegen die fränkischen Brüder sich erklärt, so spricht sich in dem Fehlen der Bischöfe von der linken Rheinseite ihre Abneigung gegen die Reform des Kirchenwesens unverhohlen aus. Die alten Kriegsgefährten Karl Martells konnten gegen die kirchlichen Pläne seines Sohnes nur vom tiefsten Mißtrauen erfüllt sein: sie mußten dieselben als direkt gegen sie selbst gerichtet betrachten. Nicht die Zahl und Macht der Bischöfe, nur das Ansehen des Bonifatius und die Macht Karlmanns gaben der ersten deutschen Synode ihr Gewicht.

Das Fehlen jeder Opposition machte möglich, daß um so einschneidendere Beschlüsse gefaßt wurden. Karlmann verkündigte sie als seine Verfügungen. Dadurch erhielten sie sofort rechtlich bindende Kraft.

Wenn die Verwirrung in der Kirche mit der Auflösung des Episkopats begonnen hatte, so sollte auch die Besserung an diesem Punkte einsetzen. „Wir haben, so erklärte Karlmann, in den Städten Bischöfe aufgestellt und über sie als Erzbischof Bonifatius gesetzt, welcher der Sendling des heiligen Petrus ist“[1]. Alljährlich sollten fernerhin in Gegenwart Karlmanns Synoden abgehalten werden zur Weiterführung der Reform[2]. Mit der Besetzung der

[1] Waitz, VG. III S. 42, sagt: „Eine allgemeine erzbischöfliche Gewalt in allen deutschen Provinzen hat er (Bonifatius) zu keiner Zeit gehabt.“ Ähnlich andere. Wie mich dünkt, machen die Worte: Constituimus super eos archiepiscopum Bonifatium, gewiß, daß Bonifatius als Erzbischof an die Spitze der gesamten austrasischen Kirche treten sollte: seine Ernennung entspricht völlig der der drei neustrischen Metropoliten. Möglich war sie, da der Metropolitanverband in der fränkischen Kirche aufgehört hatte, ep. 50 S. 299. Weder Milo von Trier noch Gerold und Gewilip von Mainz waren Erzbischöfe. Würde Bonifatius nicht mit den Metropolitanrechten über die austrasische Kirche überhaupt ausgestattet worden sein, so wäre unbegreiflich, daß er nicht auf Einsetzung anderer Metropoliten gedrungen hätte. Er hielt, wie ep. 50 zeigt, den Metropolitanverband für kirchlich notwendig.

[2] Nr. 1, l. c. S. 25. Das herkömmliche Verständnis bezieht diese Bestimmung nur auf die drei von Bonifatius eingesetzten Bischöfe, Rettberg I S. 356; schwerlich mit Recht. Die Worte: Ordinavimus per civitates episcopos, werden sich auch auf die erledigten austrasischen Bistümer beziehen. Sie mußten wieder besetzt werden. Ist es unwahrscheinlich, daß man sich über die Personen auf der Synode verständigte? Die Zahl derer, die überhaupt in Betracht kommen konnten, war sicher nicht groß. Die Worte: Constituimus super eos archiepiscopum Bonifatium enthalten nicht die An-

Bistümer sollte zugleich die Wiederanerkennung des Diözesanverbandes ins Leben treten: jeder Pfarrer sollte dem Bischof unterworfen sein, in dessen Diözese seine Parochie gehörte, stets sollte er in der Quadragesima dem Bischof über seine gesamte Amtsführung Rechenschaft geben[1]; andererseits wurde der Bischof zur geistlichen Überwachung seiner Diözese verpflichtet, und ihm dafür der Beistand des Grafen zugesagt[2]. Es waren nur Konsequenzen dieser Beschlüsse, wenn die unwürdigen Priester für abgesetzt und der kirchlichen Einkünfte verlustig erklärt wurden, und wenn man den Wanderbischöfen und fremden Presbytern die Freiheit, kirchliche Handlungen zu vollziehen, nicht mehr zugestand[3]: ihre Tätigkeit hatte Karl Martell möglich gemacht, zahlreiche Bistümer unbesetzt zu lassen; aber sie durchbrach auf allen Seiten die Diözesanverhältnisse und mußte deshalb jetzt aufhören oder sich der kirchlichen Ordnung einfügen.

Die sämtlichen Beschlüsse hatten den gleichen Zweck: sie waren bestimmt, die zerstörte Gliederung der austrasischen Kirche wieder herzustellen: jeder Bischofssitz sollte wieder seinen eigenen Vorsteher erhalten; die Diözesangrenzen sollten wieder aufgerichtet werden; die unkontrollierbare Tätigkeit von Bischöfen und Priestern ohne festen Sitz sollte wegfallen. An die Spitze der Bischöfe sollte wieder ein Erzbischof treten. Möglich war die Durchführung nur, wenn auch hinsichtlich des Kirchengutes der herrschend gewordenen Willkür gesteuert wurde: daher die Zusage Karlmanns, daß der entfremdete kirchliche Besitz zurückgegeben werden sollte[4].

---

erkennung des Bonifatius als Erzbischof über Hessen-Thüringen, sondern Karlmann überträgt ihm erzbischöfliche Rechte über die austrasische Kirche. Daß der Satz so richtig verstanden wird, beweist die Konsekration eines Bischofs in Utrecht durch Bonifatius ep. 109 S. 395. Vgl. Ribbek, Die s.g. Divisio S. 45 ff.

[1] L. c. Nr. 3.

[2] L. c. Nr. 5.

[3] L. c. Nr. 1 u. 4. Der Ausschluß der fremden Bischöfe und Priester war nicht schlechthin ausgesprochen: man konnte sie offenbar noch nicht entbehren: Statuimus ut secundum canonicam cautelam omnes undecumque supervenientes ignotos episcopos vel presbyteros ante probationem synodalem in ecclesiasticum ministerium non admitteremus.

[4] L. c. Nr. 1: Fraudatas pecunias ecclesiarum ecclesiis restituimus et reddidimus. Das Urteil des Bonifatius über die Entfremdung des Kirchenguts findet man in der in seiner Umgebung entstandenen Würzb. Sammlung (s. o. S. 480 Anm.) c. 54: De eo, quod nulla gens christiana in toto mundo contra aeclesiam Dei et monasteria tam immane scelus et tam grave peccatum habet, quam gens francorum, nec in grecia nec in italia nec in britania nec in affrica, nec in ulla gente christianorum.

Die weiteren Beschlüsse bezogen sich auf die Disziplin unter dem Klerus und den Mönchen und auf die religiösen Zustände in den Gemeinden. In erster Hinsicht sollte der anstößigen Teilnahme der Geistlichen am Kriegshandwerk ein Ende gemacht werden: es wurde allen Klerikern verwehrt, Waffen zu tragen oder zu Felde zu ziehen. Zugleich traf man Anordnung für die geistliche Versorgung des Heeres: denn Messe sollte auch im Lager gehalten werden, Reliquien nahm man beim Auszuge mit, die Beichte abzulegen mußten auch die Krieger Gelegenheit haben. Deshalb wurde bestimmt, daß das Heer von einer entsprechenden Zahl von Geistlichen begleitet werde. Der Fürst sollte einen oder zwei Bischöfe nebst ihren Kapellanen, jeder Führer einen Priester bei sich haben. Auch das Weidwerk wurde den Geistlichen untersagt[1]. Schon durch die Tracht sollten sie sich von den Laien unterscheiden[2]. Mit großem Nachdruck trat man den fleischlichen Vergehen der Priester, wie der Mönche und Nonnen entgegen; die Strenge der Strafen beweist, wie notwendig eine Reform in diesem Stücke war[3]. Für die Klöster wurde die Regel Benedikts zur Norm erklärt[4].

Was die Gemeinden betrifft, so forderte man die Bekämpfung des heidnischen Aberglaubens: der Totenschmäuse, der mancherlei Weisen, die Zukunft zu erkunden, des „Niedfyr“, auch der Vermischung des Heidnischen und Christlichen, wie sie z. B. darin lag, daß man Opfertiere vor der Kirche zu Ehren der Heiligen schlachtete[5].

Will man die Bedeutung der ersten deutschen Nationalsynode richtig beurteilen, so muß man in Betracht ziehen, daß sie von Karlmann berufen wurde, und daß er ihre Beschlüsse als seine

---

[1] L. c. Nr. 2.

[2] L. c. Nr. 7.

[3] L. c. Nr. 6: Statuimus . . . ut quisquis servorum Dei vel ancillarum Christi in crimen fornicationis lapsus fuerit, quod in carcere poenitenciam faciat in pane et aqua. Et si ordinatus presbiter fuisset, duos annos in carcere permaneat et antea flagellatus et scorticatus videatur et post episcopus adaugeat. Si autem clericus vel monachus in hoc peccatum ceciderit, post tertiam verberationem in carcerem missus vertentem annum ibi paenitenciam agat. Similiter et nonnae velatae eadem penitencia conteneantur et radantur omnes capilli capitis eius. Werner S. 225 sieht in derartigen Bestimmungen Angriffe auf das Familienleben. Das ist nur möglich, weil er an den Bestand der anerkannten Priesterehe in der fränkischen wie in der keltischen Kirche glaubt: beide Male mit Unrecht.

[4] L. c. Nr. 7.

[5] L. c. Nr. 5: Nied fyr auch nodfyr ist erklärt in dem indicul. superstit. 15 (S. 223) als ignis fricatus de ligno.

Verordnungen verkündigte. Bonifatius nahm an ihr teil; aber er hielt sie nicht ab; nicht als päpstlicher Legat war er anwesend, sondern als von Karlmann bestellter austrasischer Erzbischof. Denn wie der Fürst der Synode gegenüber als leitend auftrat, so nahm er auch die Bestellung von Bischöfen als sein Recht in Anspruch. Bonifatius führte seit zehn Jahren den erzbischöflichen Titel, aber Karlmann ignorierte das völlig; er bestimmte ihn auf der Synode zum Erzbischof. Die thüringisch-hessischen Bischöfe waren im päpstlichen Auftrag eingesetzt; auch dies ließ er außer acht; er erklärte, er selbst habe sie ernannt. Das alles beweist, daß die erste deutsche Synode nicht entfernt die rechtlichen Verhältnisse der fränkischen Kirche umgestaltet hat. Sie war eine Reformsynode; aber die Reform ließ die Rechtsordnung der fränkischen Kirche, ließ vor allem deren Verhältnis zu Rom ganz unberührt. Erwägt man nun weiter, daß die thüringisch-hessische Kirche bisher in unmittelbarer Unterordnung unter Rom sich befand — eben hatte Bonifatius um Bestätigung der von ihm eingesetzten Bischöfe gebeten — und daß dieselbe nun durch die Teilnahme der Bischöfe an der austrasischen Synode anerkannte, daß Karlmann ihr gegenüber dasselbe Maß von Gewalt besitze, wie gegenüber der rheinischen Kirche[1], so ist klar, daß diese Synode viel mehr der Festigung der fränkischen Landeskirche, als der Unterwerfung derselben unter Rom diente. So lange Bonifatius allein als Repräsentant einer

[1] Gerade in den Äußerungen über die neuen Bistümer ist der Unterschied des römischen Anspruchs und des fränkischen Rechts einleuchtend. Zacharias schrieb an die Bischöfe: Confirmamus atque solidas permanere vestras episcopales sedes sancimus; interdicentes . . ut nullus audeat contra eandem vestram venire ordinationem, quam . . ex nostra praeceptione in vobis facta est; et hoc interdicentes, ut nullus audeat . . ordinare episcopum post vestram de hoc seculo evocationem, nisi is, qui apostolicae nostrae sedis in illis partibus praesentaverit vicem, ep. 52 f. S. 306 ff. Dagegen handelten die Bischöfe als solche schon vor ihrer Bestätigung; ferner wurden zwei Bistümer nach einiger Zeit wieder aufgelöst ohne Verhandlung mit Rom und wurde Würzburg besetzt wie jedes andere fränkische Bistum;. einen päpstlichen Vikar diesseits der Alpen endlich gab es seit dem Tode des Bonifatius nicht mehr. Ich kann deshalb Hahns Urteil, Jahrbb. S. 28: „Diese Schreiben bezeichnen einen Fortschritt in der Entwicklung päpstlicher Macht“ nicht beistimmen. Der Fortschritt wäre nur vorhanden, wenn der Anspruch, von dem man in Rom ausging, auf fränkischer Seite anerkannt worden wäre: das war aber nicht der Fall. Wie wenig Wert die päpstlichen Bestätigungen hatten, zeigt die Angelegenheit mit Köln. Zacharias bestätigt die Stadt als Metropole des Bonifatius ep. 60 S. 323, aber ohne Unterhandlung mit dem Papste wird die Wahl umgestoßen: seine Bestätigung war völlig wertlos.

deutschen Kirchenprovinz mit dem Papste verhandelte, waren des Papstes Worte Befehle: Bonifatius wollte nichts anderes sein als päpstlicher Legat. Das wurde anders in dem Augenblick, als Karlmann sich der kirchlichen Dinge annahm: für ihn war des Papstes Wort voll hoher moralischer Autorität, aber gebieten, rechtliche Verhältnisse begründen konnte innerhalb der fränkischen Kirche nur der Fürst. Die fränkische Landeskirche erwies sich als ein Organismus, der wohl ohne Rom, aber nicht ohne den Inhaber der Staatsgewalt zu handeln vermochte. Jedenfalls war die Weise, wie die Synode gehalten wurde eine ganz andere, als man in Rom annahm: Zacharias schrieb, ohne zu wissen, daß die Synode bereits stattgefunden hatte, an Bonifatius, er solle mit Karlmann an der Synode teilnehmen, finde er unwürdige Priester, so solle er sie kraft apostolischer Autorität absetzen, in allen Stücken solle er auf Grund der kirchlichen Satzungen entscheiden[1]. Auf der Synode war es überall Karlmann, welcher die Entscheidung traf, welcher anordnete und bestimmte. Während man in Rom an eine von dem päpstlichen Legaten abzuhaltende Synode dachte, kam es in Deutschland zu einer fränkischen Nationalsynode, welcher der Erzbischof Bonifatius beiwohnte.

Daß Bonifatius sich unter diesen Verhältnissen der Teilnahme nicht entzog, ist das beredteste Zeugnis dafür, daß er nicht nur Erweiterung der römischen Macht, sondern vor allem die hochnötige Reform der kirchlichen Dinge erstrebte. Er dachte über den Umfang der päpstlichen Rechte anders als Karlmann; aber das hinderte ihn nicht, mit diesem vereint an der Besserung der kirchlichen Lage zu arbeiten. Dadurch diente er der fränkischen Kirche; indirekt kam es auch den Interessen Roms zu gute; denn daß der römische Einfluß dadurch stieg, daß Karlmann ihn als austrasischen Erzbischof anerkannte, war unausweichlich. Darin lag die Vorbereitung für neue rechtliche Gestaltungen, zunächst war es aber nichts anderes als eine Vermehrung des moralischen Ansehens, das Rom auch bisher genossen hatte.

Die Reformbeschlüsse der ersten deutschen Synode hatten genau genommen nur die Bedeutung eines Programms: in dem Augenblick, in welchem sie gefaßt wurden, ließ sich nicht bemessen ob ihre Durchführung möglich sein werde.

Sie war außerordentlich schwierig. Es hätte des einmütigen Zusammenwirkens aller Bischöfe bedurft; allein daran war nicht zu denken, so lange Männer wie Gewilip von Mainz und Milo von Trier im Amte blieben. Man hatte jeden Schritt gegen sie ver-

---

[1] Ep. 51 S. 303.

mieden[1]. Karlmann konnte sie nicht oder noch nicht entbehren. Sie bildeten die natürlichen Häupter einer Partei, die sich allen Maßregeln des Bonifatius entgegensetzte. Sie erhob nicht offenen Widerspruch, aber der üble Wille, auf den er überall traf, lähmte seine Tätigkeit. Die in dieser Zeit geschriebenen Briefe geben ein deutliches Bild der Verhältnisse. „Ihr sollt wissen, schrieb er an die Äbtissin Eadburg von Thenet, daß unser Pilgerwandel durch mancherlei Stürme beunruhigt wird. Überall Mühe, überall Kummer. Draußen Kampf und drinnen Angst. Das Schwerste von allem aber ist doch, daß die Hinterlist falscher Brüder die Schlechtigkeit der ungläubigen Heiden weit übertrifft.“ Die Aussicht, die Heidenpredigt wieder aufnehmen zu können, schien ihm weit in die Ferne gerückt: er konnte nur bitten, daß die alte Freundin beten möge, daß Gott, der alle selig machen will, auch die Heiden, die ihm von dem apostolischen Stuhle zugewiesen seien, vom Götzendienst bekehre. Daß er selbst diese Arbeit aufzunehmen hoffe, sagt er dabei nicht[2]. Alle seine Sorgen schüttete er aus in einem Briefe an Daniel von Winchester. Wir hören wieder die Klagen über die falschen und heuchlerischen Priester, die gegen Gott widersetzlich seien, sich selbst verderben und das Volk verführen, indem sie verkündigen: Friede, Friede!, wo doch kein Friede ist. Unter dem Samen des Wortes, den er zu säen bestrebt sei, säeten sie Lolch, sie suchten ihn zu ersticken oder in ein Giftkraut zu verwandeln. Was er pflanze, das begössen sie nicht, damit es wachse, sondern sie suchten es auszuraufen, damit es verdorre[3].

Besonders am Hofe waren die Gegner mächtig. Unter Karl Martell war Bonifatius selten in der Umgebung des Fürsten erschienen; jetzt bei der ganz anders gearteten Aufgabe, die er zu lösen hatte, konnte er den Hof nicht vermeiden[4]. Darüber täuschte er sich nicht: „Ohne den Schutz des Frankenfürsten, schrieb er an Daniel, kann ich weder die Laien leiten, noch Presbyter und Kleriker, Mönche und Nonnen verteidigen; ich bin nicht imstande, heidnischen Aberglauben und Götzendienst ohne einen Befehl von

---

[1] Gewilip wurde erst i. J. 745 abgesetzt. Milo blieb bis an seinen Tod (753 oder 757) Bischof von Trier.

[2] Ep. 65 S. 333.

[3] Ep. 63 S. 328.

[4] Liudg. vit. Greg. 4 S. 71 Coeperunt — Bonifatius und seine Schüler — frequentius approximare palatio quam fecissent et loqui cum regibus — Karlmann und Pippin.

ihm und ohne die Furcht vor ihm zu verhindern"[1]. Aber nicht einmal bei der Bekämpfung des Heidentums fand er bei seinen Gegnern Unterstützung; er klagt: „Unsere Mühen und unsere Kämpfe mit den Heiden und mit der wüsten Volksmasse berühren sie nicht; dagegen wenn ein kirchlicher Priester oder Diakon, Kleriker oder Mönch vom Glauben und von der Wahrheit abfällt, dann heben sie gemeinsam mit den Heiden an, die Söhne der Kirche zu schmähen. Das ist ein schreckliches Hindernis für das Evangelium von der Herrlichkeit Christi"[2].

Das war eine viel gefährlichere Opposition als die, welche ihm die vereinzelten iro-schottischen Priester in Thüringen und Baiern gemacht hatten. Jetzt hatte er nicht mehr Fremde zu Gegnern, sondern die Männer, die bisher dem Träger der Staatsgewalt eng verbunden gewesen waren; hatten sie kein kirchliches Interesse, so doch nationales Selbstgefühl: es empörte sie, daß Bonifatius als Fremder an der Spitze der deutschen Kirche stehen sollte[3]. Sie haßten ihn: hätte sich Gelegenheit gegeben, so hätten sie ihn mit Gewalt aus dem Wege geschafft[4].

Seine Lage war höchst schwierig und dazu quälten den gewissenhaften Mann Bedenken darüber, daß er den Verkehr mit diesen Männern nicht völlig vermeiden konnte. Es genügte ihm nicht, daß er sich der Abendmahlsgemeinschaft mit ihnen enthielt, er meinte durch seinen einstmals geleisteten Eid verpflichtet zu sein, jede Berührung mit ihnen zu unterlassen. Aber er konnte sich doch auch nicht verhehlen, daß, wenn er so handelte, dem Werk, das ihm am Herzen lag, der größte Schaden erwachsen würde[5].

Trotz aller Hindernisse aber waren die Beschlüsse nicht vergeblich gefaßt. Das Wichtigste ist, daß in der Tat eine Anzahl austrasischer Bistümer in den Jahren seit 742 neu besetzt wurde. Von Utrecht erwähnt das gelegentlich Bonifatius selbst[6]. Auch Metz, Verdun, Speier, Lüttich erhielten in diesem oder in den nächsten Jahren neue Bischöfe. Auf den Stuhl von Metz wurde Chrodegang, der Sprößling einer rheinischen Adelsfamilie erhoben[7]:

---

[1] Ep. 63 S. 329.

[2] In demselben Brief.

[3] Liudg. vit. Greg. 3 f. S. 70 f.

[4] Ib. 4 S. 71.

[5] Ep. 63 S. 329.

[6] Ep. 109 S. 395.

[7] Er war verwandt mit dem am Rhein begüterten Grafen Rupert, dessen Witwe Wiliswind 764 Lorsch zur Stiftung eines Klosters schenkte.

er war ein Laie: noch am 17. September 741 unterzeichnete er als Notar Karl Martells eine Schenkungsurkunde für S. Denis[1]. Die politischen Rücksichten wurden also auch jetzt bei der Wahl neuer Bischöfe nicht außer acht gelassen; aber was wir über die bischöfliche Tätigkeit Chrodegangs wissen, ist der Beweis, daß die Wahl auch von kirchlichem Gesichtspunkt aus eine glückliche war. In Verdun wurde nach einer längeren Erledigung des bischöflichen Sitzes einer der Priester an der Domkirche Madalveus zum Bischof ordiniert[2]. In Speier und Lüttich verband man das bischöfliche Amt mit der Vorstandschaft eines wichtigen Klosters: dort war Bischof David zugleich Abt von Weißenburg[3], hier Bischof Fulcar zugleich Abt von Laubach[4]. Man wird den Grund für diese Maßregel in dem ungenügenden Besitz der Bistümer zu suchen haben.

Damit berühren wir den schwierigsten Punkt. Die Erklärung Karlmanns hinsichtlich des Kirchenguts lautete ganz allgemein auf Restitution und Zurückgabe des entfremdeten Besitzes[5]. War der

---

[1] M.G. Dipl. I S. 102.

[2] Gest. ep. Vird. c. 12 M.G. Scr. IV S. 43. Hier sind als Nachfolger Peppos Voschisus und Agroinus genannt. Et post istum fuit multis diebus episcopatus vacans. Deinde extitit Madelveus episcopus qui fuit de familia huius ecclesiae. Seine Amtszeit wird bestimmt als unter Pippin und Karl d. Gr. fallend. Das schließt nicht aus, daß sie schon unter Karlmann begann. Daß er nach einer längeren Erledigung Bischof wurde, macht diese Annahme sehr wahrscheinlich.

[3] In einer Weißenburger Urkunde v. 15. April 744 (Pard. II S. 472) wird David episcopus seu abba zum erstenmal genannt; sein Vorgänger in Weißenburg Wieland zum letztenmal am 15. Februar 743 (l. c.). Die in Weißenburg eintretende Vakanz wurde also benützt, um die Wiederbesetzung des Bistums zu ermöglichen. Als Bischof von Speier ist David ep. 82 S. 362 v. 748 genannt.

[4] Annal. Lob. erwähnen z. J. 741 den Tod Ermins, Bischofs von Lüttich und Abts von Laubach, zum Jahre 769 den Tod Fulcars, seines Nachfolgers in beiden Würden. Der letztere wird ep. 82 S. 362 als Fulcric Tungriens. ep. genannt. Ein Graf Folcar unterschreibt, 9. Juli 726, eine Urkunde Karl Martells für Willibrord (M.G. Dipl. I S. 99). Möglicherweise sind der Graf und der Bischof identisch: dann wurde auch in diesem Fall ein Laie Bischof; ein weiterer Beleg, daß Karlmann das politische Interesse nicht außer acht ließ.

[5] Die Auffassung der aufeinander bezüglichen Bestimmungen von 742: Fraudatas pecunias . . restituimus et reddidimus, und von Estinnes (Nr. 2 S. 28): Statuimus cum consilio servorum Dei et populi christiani propter imminentia bella et persecutiones ceterarum gentium quae in circuitu nostro sunt, ut sub precario et censu aliquam partem ecclesialis pecuniae in adiutorium exercitus nostri cum indulgentia Dei aliquanto tempore retineamus

Vollzug derselben möglich? Vergegenwärtigt man sich, in welchem Umfang das Kirchengut in Laienhände übergegangen war, und bedenkt man, daß Karlmann in diesen Jahren des Kampfes keinen einzigen Anhänger entbehren konnte, so ist klar, daß die Unmöglichkeit hervortreten mußte, sobald man die Wiederherstellung der Kirche in ihren verlorenen Besitz auch nur versuchte. Schon nach einem Jahre mußte denn auch die Zusage von 742 abgeändert werden.

Es war Ausführung des Beschlusses über den jährlichen Zusammentritt von Synoden, daß am 1. März 743 zu Estinnes die zweite austrasische Synode stattfand[1]. Estinnes war eine könig-

---

ea conditione, ut annis singulis de unaquaque casata solidus, id est duodecim denarii, ad ecclesiam vel ad monasterium reddatur; eo modo, ut si moriatur ille cui pecunia commodata fuit, ecclesia cum propria pecunia revestita sit. Et iterum si necessitas cogat, ut princeps iubeat, precarium renovetur et rescribatur novum. Et omnino observetur, ut aeclesia vel monasteria penuriam et paupertatem non patiantur, quorum pecunia in precario praestita sit; sed si paupertas cogat, aeclesiae et domui Dei reddatur integra possessio, welche Ribbeck, Die s. g. diviso S. 53ff., vertritt, scheint mir unannehmbar. Nach Ribbeck ist zwischen den beiden Bestimmungen im wesentlichen kein Unterschied; in der Restitution von 742 sieht er die Anerkennung des kirchlichen Eigentumsrechtes durch Prekarienschreibung. Wenn man nun die beiden Bestimmungen vergleicht, so ist unverkennbar, daß die zweite gewissermaßen die Ausführungsverordnung der ersten ist. Denn darin stimme ich Ribbeck zu, daß sie nicht als Zurücknahme derselben betrachtet werden kann. Allein die Ausführungsverordnung schließt eine wesentliche Beschränkung der ursprünglichen Bestimmung in sich: nur in einem Falle, si paupertas cogat, soll sie ihrem Wortlaut nach ausgeführt werden; im übrigen soll ein Teil des kirchlichen Besitzes zurückbehalten werden. Erwägt man die gegensätzliche Beziehung der Worte retineamus, revestita sit und reddatur, so scheint mir unmöglich, die Worte restituimus et reddidimus der Bestimmung von 742 so zu fassen, daß sie die Absicht des retinere schon in sich schließen; andererseits schließen sie die Möglichkeit der Zurückbehaltung kirchlichen Besitzes unter der Form der Prekarie nicht geradezu aus. Ist das richtig, so folgt, daß Karlmann im Jahre 742 weiter zu gehen vorhatte, als sich danach als möglich erwies. Daß die beschränkte Ausführung der ursprünglichen Zusage nicht „einen Schrei der Entrüstung auf kirchlicher Seite“ hervorrief, ist begreiflich: man konnte nicht an einer Absicht festhalten, die man als unausführbar erkannte. Daß aber Bonifatius wenig befriedigt über den Lauf der Sache war, zeigt ep. 60 S. 323. Daß in Estinnes nicht eine Säkularisation beschlossen wurde, darüber vgl. Waitz VG. III S. 36f.

[1] Hält man daran fest, daß die erste austrasische Synode im Jahre 742 stattfand, so fällt der Hauptgrund hinweg, welcher die Identifizierung der Synode von Liftinae mit der austrasisch-neustrischen Synode von 745

liche Villa im Hennegau in der Nähe des Klosters Laubach. Eine rein geistliche Synode war diese Versammlung so wenig als die erste: nicht nur daß auch hier die Entscheidung bei Karlmann lag, es nahmen wie im Jahre vorher die Grafen und sonstige Große

nahe legt. Die Bedenken gegen dieselbe, welche von Hahn, Jahrbb. S. 73 ff. und S. 192 ff. und Forschgen XV, S. 59 ff., Hefele, CG. III S. 525 f., Loofs, Zur Chronolog. S. 49 f., vertreten wird, gründen sich darauf, daß wir 1. von Beschlüssen der Synode von 745 wissen, die in dem Kapitular Karlmanns nicht erwähnt werden (s. u.), daß 2. eine gemeinsame fränkische Synode sich nicht auf prioris synodus decreta beziehen konnte: für sie gingen zwei Synoden vorher, die austrasische von 742 und die neustrische zu Soissons, daß 3. die Synode von Soissons sich nicht nur an die Beschlüsse von 742, sondern auch an die von Estinnes anlehnt, vgl. die Bestimmung über das Klostergut, c. 3. Daß eine Verwandtschaft zwischen den Beschlüssen von 745 und den Akten des Conc. Lift. besteht, ist unleugbar, beweist aber nichts, da die Synoden konsequent frühere Beschlüsse wiederholten, um sie dadurch zu bestätigen; unbeweisend ist endlich auch der Aufenthalt Karlmanns zu Estinnes am 6. Febr. 745; ist doch die Möglichkeit durch nichts ausgeschlossen, daß in der Tat auch die gemeinsame Synode dort stattfand: so würde sich auch das Schwanken Hincmars am einfachsten erklären. Ist die Synode von Estinnes nicht identisch mit der von 745, so kann sie 743 oder 744 stattgefunden haben. Ich halte das erstere Jahr für wahrscheinlicher, da es mich wenig wahrscheinlich dünkt, daß der Beschluß über jährliche Synoden schon im Jahre, nachdem er gefaßt war, nicht ausgeführt wurde. Vgl. übrigens Waitz, VG. III S. 35. Mühlbacher setzt die Synode gleichfalls in das Jahr 743, ebenso Dümmler S. 312; Boretius S. 26 bemerkt: Kal. Mart. anni 743 vel paullo posterioris. Für 745 ist Sepp in den oben S. 521 Anm. angeführten Aufsätzen eingetreten. Auch hier haben mich seine Gründe nicht überzeugt: er konstruiert aus einer falschen Urk. einen Aufenthalt Karlmanns in Neuster am 1. März 743, erklärt es für unmöglich, daß der Papst sich ep. 60 auf einen zwei Jahre vorher gefaßten Beschluß beziehe, nimmt an, daß die Lift. Synode eine Reichssynode gewesen sei u. dgl. Das letztere ist offenkundig falsch; mit Gründen wie die ersteren aber kommt man nicht auf einen festen Boden. Dagegen ist Sepp genötigt, die Reihenfolge der fränkischen Synoden so zu bestimmen, daß die erste Reformsynode die neustrische von Soissons 3 März 744, die zweite des sog. Concil. Germ. 21. Apr. 744, die dritte die Synode von Estinnes 7. März 745 ist. Allein diese Reihenfolge ist gegenüber den päpstlichen Briefen 51 u. 57 im höchsten Maße unwahrscheinlich. Denn mag man diese Briefe datieren wie Dümmler oder wie Loofs, immer steht es nach ihnen fest, daß die Reformgedanken zuerst in Auster und dann erst in Neuster feste Gestalt gewannen. Man wird also dabei stehen bleiben müssen, daß die Lift. Synode sicher nach dem Conc. Germ. stattfand, und daß sie wie dieses ein austrasisches Konzil war, daß sie wahrscheinlich nur durch einen mäßigen Zeitraum von jenem getrennt wurde, und daß die Synode von Soissons nach den beiden austrasischen Konzilien fällt. Über den Ort

an der Versammlung teil[1]. Leider sind die Namen der anwesenden Bischöfe nicht überliefert; sie werden zahlreicher erschienen sein als im Vorjahre; denn man hielt für zweckmäßig, die Beschlüsse von 742 ausdrücklich zu bestätigen und ihre Durchführung zu geloben[2]. Was man hinzufügte, diente teils zur Ergänzung, teils zur Beschränkung derselben.

Als Ergänzungen sind zu betrachten die Bestimmungen gegen die verbotenen Ehen, den Verkauf christlicher Sklaven an Heiden[3] und die Strafdrohung gegen die heidnischen Gebräuche[4]. Als Beschränkung der Beschluß über die Rückgabe des Kirchenguts. Das Interesse des Staats gestattete nicht, daß der gesamte in Laienhände gekommene Besitz den Kirchen zu freiem Gebrauch zurückgegeben wurde. Karlmann verordnete deshalb unter Zustimmung der Synode, daß die zurückbehaltenen Güter als Prekarien betrachtet würden. Dadurch wurde das Eigentumsrecht der Kirche anerkannt. Von jedem Hof sollte jährlich ein Solidus an die Eigentümerin entrichtet werden; bei dem Tode des Inhabers sollte die Prekarie an die Kirche zurückfallen, im Falle der Not jedoch auch erneuert werden können. Bei der Ausführung sollte dafür Sorge getragen werden, daß Kirchen und Klöster, deren Güter auf diese Weise im Besitz Fremder blieben, nicht Mangel litten. Arme Stiftungen sollten in den vollen Besitz ihres Eigentums treten[5]. Im Vergleich mit der allgemeinen Zusage des Jahres 742 erscheinen diese Anordnungen als reiflich überlegt und ebenso geeignet, den berechtigten Forderungen der Kirche Genüge zu leisten als eine Schädigung des Staates abzuwenden. Daß sie erst nach und nach und nicht vollständig durchgeführt wurden[6], tut ihrem

---

Liftinae, Lestines, Estinnes s. Dümmler S. 312 A. 1. Er lag in der Nähe des Klosters Lobbes.

[1] A. a. O. S. 27: Omnes . . sacerdotes Dei et comites et praefecti.

[2] A. a. O. S. 27f.

[3] A. a. O. Nr. 3 S. 28: Ut iuxta decreta canonum adulteria et incesta matrimonia, quae non sunt legitima, prohibeantur et emendentur episcoporum iudicio et ut mancipia christiana paganis non tradantur.

[4] A. a. O. Nr. 4: Decrevimus quoque, quod et pater meus ante praecipiebat, ut qui paganas observationes in aliqua re fecerit, multetur et damnetur quindecim solidis. Die hier erwähnte Verfügung Karl Martells ist nicht überliefert. Den Indiculus superstitionum et paganiarum (M.G. Capit. S. 222), den man herkömmlich mit der Synode von Estinnes zu verbinden pflegt (Hefele, CG. III S. 513), lasse ich hier außer Betracht; die Richtigkeit der Verbindung ist sehr fraglich.

[5] S. S. 529 Anm. 5.

[6] Vgl. Waitz, VG. III S. 39.

Werte kaum Eintrag: am wenigsten forderte das Interesse der Kirche die volle Restitution ihres übergroßen Besitzes.

Während Karlmann mit Unterstützung des Bonifatius die Verwirrung in der Kirche Austrasiens zu beseitigen begann, geriet die kirchliche Lage in Baiern durch die Einwirkung der politischen Verhältnisse ins Schwanken. Herzog Odilo erwies sich je länger je mehr als der gefährlichste Gegner der fränkischen Brüder[1]. Nachdem er mit allen Feinden derselben Verbindungen angeknüpft hatte, gelang es ihm, auch Papst Zacharias in das Einverständnis gegen die Pippiniden zu ziehen. Für die Parteinahme des Papstes waren ohne Zweifel rein politische Erwägungen bestimmend: er mochte hoffen, an Odilo einen eifrigeren Bundesgenossen gegen die Langobarden zu finden als an den Franken. Aber sein kirchliches Handeln blieb dabei nicht unberührt. Während er Bonifatius auf Antwort warten ließ, entsendete er einen eigenen Legaten nach Baiern[2], er selbst weihte einen Bischof für die bairische Kirche[3]: man kann die Absicht nicht verkennen, das Band zwischen ihr und dem fränkischen Erzbischof zu lösen. Das entsprach den politischen Tendenzen Odilos. Und so sah Bonifatius die Maßregeln des Papstes an; er zweifelte, ob er nicht seinen Auftrag für Baiern als erloschen zu betrachten habe[4]. Die Spannung zwischen Odilo

---

[1] Vgl. Hahn, Jahrbb. S. 43 ff. Riezler, G. B. I S. 81 ff.

[2] In den Annal. Mettens. z. J. 743 S. 328 u. dem Chron. Vedast. z. 743 Scr. XIII S. 702 ist ein Presbyter Sergius, missus domni Zachariae papae, bei Odilo erwähnt, der zu Gunsten Odilos interveniert. Man wird ihn in dem Presbyter Sergius der römischen Synoden v. 743 u. 745 wiederfinden dürfen, Nürnberger, Syn. Rom. S. 4, Bonif. ep. 59 S. 316. Über den fraglichen Abschnitt der Annal. Mett. s. v. Ranke, Weltgesch. V, 2 S. 298 f.

[3] Ep. 58 S. 315. Bonifatius hatte die Sache in einem eigenen Brief erwähnt; der Papst äußert sich in seltsam gewundener Weise: er leugnet nicht, daß er den Betreffenden kannte; er leugnet streng genommen auch die Weihe nicht, er behauptet nur, daß „der falsche Mensch alles in falscher Weise dargestellt habe“. Um so bestimmter aber läßt er ihn fallen: Bonifatius wird ermächtigt, ihn zu suspendieren. Wenn man sich erinnert, daß die Besiegung Odilos zwischen der Weihe und diesem Brief liegt, so ist das Verfahren des Papstes begreiflich. Hahn, Jahrbb. S. 53, faßt den Vorgang anders: aber die List, eine angebliche Ordination durch Zacharias zu erfinden, wäre doch nicht „niedrig“, sondern so töricht und zwecklos gewesen, daß man sie niemand zutrauen kann.

[4] L. c. Si deberes in Baioariae provinciam ius habere praedicationis sciscitasti an non, quam a decessore nostro habuisti concessam. Diese Anfrage bestätigt die vorgetragene Auffassung der Stellung des Zacharias zur bairischen Kirche. Motiviert ist sie nur, wenn der Papst Schritte getan

und den Söhnen Karl Martells führte schließlich zum Kriege. Zum erstenmal tritt bei diesem Anlaß der römische Anspruch, daß der Papst auch über rein weltliche Fragen zu entscheiden habe, in der deutschen Geschichte auf. Als die Heere nur durch den Lech getrennt einander gegenüberstanden, gebot der päpstliche Legat den Franken im Namen des Papstes den Frieden und den Abzug aus Baiern[1]. Aber er überschätzte das Gewicht, das ein päpstliches Wort im fränkischen Reich hatte. Seine Einsprache hinderte den Fortgang des Krieges nicht, der mit dem vollständigen Sieg der Franken endete. Der Augenblick war für das Verhältnis der Franken zu Rom bedenklich. Aber Pippin, der hier als der Führer erscheint, wollte keine Störung desselben: als der Legat unter den Gefangenen vor ihn gebracht wurde, behandelte er ihn als Betrüger: er habe nicht im Auftrage des Papstes mit ihm gesprochen. Zacharias aber bewies dieselbe Gewandtheit wie im Jahre 741, als er Herzog Trasimund fallen ließ: er verleugnete alles, was er in Baiern getan hatte, und erklärte Bonifatius, seine Stellung zu der bairischen Kirche sei völlig unverändert[2].

Der fränkische Sieg hatte eine Veränderung der kirchlichen Einteilung Baierns zur Folge. Damals wurde der westliche Teil des Nordgaus von Baiern getrennt[3]. In Verbindung damit steht die Konstituierung der Diözese Eichstätt[4].

In Eichstätt bestand seit einigen Jahren ein Kloster, eine Gründung des nordgauischen Grafen Suitgar. Es ist erwähnt worden, daß Bonifatius im Winter 738—39 den Mönch Wynnebald bewog, in den Dienst der deutschen Kirche zu treten; schon damals wünschte er auch seinen älteren Bruder Willibald, der seit Jahren als Mönch in Monte Cassino verweilte, in seine Nähe zu ziehen; doch hat er ihn während seines Aufenthaltes in Rom nicht gesehen. Erst nach seiner Abreise bestimmte Gregor III. den vielgewanderten Mann, der als Begleiter eines Pilgers nach Rom kam, seinem Bruder nach Deutschland zu folgen[5]. Sieben Jahre

---

hatte, auf Grund deren Bonifatius seinen Auftrag für Baiern als erloschen betrachten mußte.

[1] Annal. Mettens. u. Chron. Vedast. an den oben angef. Stellen.

[2] Ep. 58 S. 316.

[3] Riezler, Gesch. Bair. I S. 82 vgl. Forschungen XVI S. 404, Waitz, VG. III S. 47.

[4] Über Eichstätt: Sax, Versuch einer Gesch. des Hochstifts und der Stadt Eichstätt, 1858; Stein, Gesch. Frankens I S. 37; Gengler, Beiträge IV S. 101. Urk. bei v. Falkenstein Cod. dipl. antiq. Nordgav. 1733. Lefflad, Regesten der Bisch. v. Eichst. 1871 u. 74.

[5] Vit. Willib. 5 S. 104.

lang hatte sich Willibald im Morgenland aufgehalten, ein unermüdlicher Besucher der heiligen Stätten. Gerne erzählte er, daß er Bethlehem gesehen, sich im Jordan gebadet, in Jerusalem gar oft am Ort des Todes und des Begräbnisses des Herrn, wie an der Stätte seiner Himmelfahrt voll Verehrung geweilt habe; aber sein Interesse galt doch nicht so ausschließlich den Reliquien und Legenden, daß er in seinem Reisebericht nicht angemerkt hätte, daß die Himmelfahrtskirche auf dem Ölberg ein offenes Dach habe oder daß die Kirche in Nicäa jenem berühmten Bau ähnlich sei [1]. Im Frühjahr 740 machte er sich auf den Weg nach Deutschland [2]. Es war die Zeit, in welcher Bonifatius im Auftrage Odilos an der Organisation der bairischen Kirche arbeitete. Hiebei ihn zu unterstützen, war der Gedanke Willibalds; ehe er aber Bonifatius aufsuchte, begab er sich zu dem Herzog und von diesem zu Suitgar. Der letztere hatte eben Eichstätt an Bonifatius übergeben zum Zwecke einer kirchlichen Stiftung: es war eine einsame waldige Höhe mit einem Marienkirchlein, außerdem befand sich nicht ein Gebäude auf ihr [3]. Unmöglich hat demnach Suitgar an die Gründung eines Bistums gedacht, gewiß nur an die eines Klosters. Als nun Willibald, der Mönch von Monte Cassino, sich bei ihm einfand, so schien der rechte Mann zur Ausführung dieses Planes gefunden. Bonifatius, zu dem sich beide begaben, überließ Eichstätt bereitwillig an Willibald und erteilte ihm, nachdem die ersten Einrichtungen getroffen waren, am 22. Juli 740 die Priesterweihe. Wenn Willibald schon am 22. Oktober des nächsten Jahres auf der Salzburg an der Saale von Bonifatius unter Assistenz Burchards und Wittas zum Bischof konsekriert wurde [4], so kann das

[1] L. c. 4 S. 92 ff.

[2] Ib. 5 S. 104.

[3] Ib. c. 5 S. 104. Nach Kurth S. 61 liegt Eichstätt an der Donau. Man wird dem belgischen Gelehrten keinen Vorwurf aus diesem Versehen machen, aber seinem deutschen Übersetzer hätte es nicht begegnen sollen.

[4] Über die Chronologie s. Hahn, Jhrbb. S. 160, wo nur die Berechnung der drei Wochen vor dem Martinsfest auf den 9. September ein Versehen ist. Das Motiv für die abweichende Berechnung Loofs', Zur Chronol. S. 16 ff., ist die von ihm vorgenommene Verlegung des Conc. German. in das Jahr 743. Das Schweigen der ep. 50 ist nicht auffällig, denn sie gibt Nachricht über die Einrichtung von drei Diözesen in Thüringen und Hessen und die Ordination von Bischöfen für sie. Auch wenn Willibald damals zum Bischof von Eichstätt ordiniert worden wäre, hätte er nicht neben jenen 3 Bischöfen genannt werden müssen: denn er war ein bairischer, sie fränkische Bischöfe. Germania umfaßt nach dem Sprachgebrauch des Bonifatius Baiern nicht: erklärlich bei der zeitweiligen Selbständigkeit

nicht als Errichtung eines Bistums Eichstätt betrachtet werden[1]. Eichstätt lag an der Grenze des wendischen, also heidnischen Landes: der Abt des neuen Klosters sollte als Missionar unter den Slawen wirken[2] und erhielt die bischöfliche Ordination, um hierbei sich freier bewegen zu können. Erst die Trennung des westlichen Nordgaus von Baiern gab den Anlaß zur Bildung eines Sprengels für Eichstätt: er war nicht rein bairisch, denn mit dem Nordgau verband man das Sualafeld, das Land zu beiden Seiten der oberen Altmühl, das alamannische und fränkische Bevölkerung hatte[3].

---

Odilos. War er vollends nur Regionarbischof ohne fest abgegrenzte Diözese, so fiel jeder Anlaß, ihn zu nennen, weg. Ja, er konnte dann nicht genannt werden. Denn Bonifatius kam es nur auf die Konstituierung der Bistümer an: er nennt die Bischöfe nicht einmal. Daß das Jahr 742 als Ordinationsjahr durch die Biographie Willibalds nicht geradezu ausgeschlossen wird, ist Loofs zuzugeben. Aber, daß es nicht wahrscheinlich ist, daß Wynnebald kein ganzes Jahr jünger war, als sein Bruder, liegt auf der Hand. Auf dieser Voraussetzung aber ruht die ganze Berechnung Loofs'. Im Zusammenhang mit seinem Ansatz des Conc. Germ. hat Sepp die Konsekration Willibalds auf den 21. Okt. 742 bestimmt. Aber was er sagt, begründet nur für denjenigen eine gewisse Wahrscheinlichkeit, der voraussetzt, daß das Jahr 742 des Synodalprotokolls falsch ist. Denn Sepp selbst wird schwerlich bestreiten, daß die Annahme, W. sei an dem kanonisch vorgeschriebenen Tag geweiht worden, alles eher als zwingend ist angesichts der Tatsache, daß er in einem unkanonischen Monat die Priesterweihe und daß sein Ordinator an einem unkanonischen Tag die Bischofsweihe erhalten hatte.

[1] Die Annahme von Seiters, Bonif. S. 342, Willibald sei zunächst zum Regionarbischof ordiniert worden, wird unter den Neueren von Hahn, Forschungen XV S. 59, Riezler, ib. XVI S. 404, u. Gesch. B's. I S. 104, Hefele, CG. III S. 496, angenommen. Auch mir scheint sie sehr wahrscheinlich: Baiern war im Jahre 739 in Diözesen geteilt; Bonifatius konnte nicht beabsichtigen, das eben aufgerichtete Recht sofort wieder abzuändern. Die Verbindung des fränkischen Sualafelds mit einer bairischen Diözese wäre unerklärlich: sie ist nur verständlich, wenn Eichstätt Bischofssitz wurde, erst nachdem es aufgehört hatte, bairisch zu sein. Eichstätt eignete sich nicht zum Mittelpunkt einer Diözese: es war vor der Hand noch eine Waldkapelle; auch entwickelte es sich langsam. Nicht nur Willibald nennt sich in der Unterschrift des Totenbundes v. Attigni 762 (s. Bd. II S. 67) episcopus de monasterio Achistadi, M.G. Cap. 7 S. 221, sondern noch Udalfrid heißt 919 Eihstetensis coenobii episcopus, M.G. Dipl. I S. 33 Nr. 36. Die Eichstätter Lokaltradition verlegt Willibalds Weihe i. d. J. 745: das Datum begreift sich, wenn das Bistum in diesem Jahr errichtet wurde, Gundech. lib. pont. Eichst. M.G. Scr. VII S. 243.

[2] Die Slawen waren Heiden ep. 87 S. 372.

[3] Gengler, Beiträge IV S. 1 f., rechnet das Sualafeld ursprünglich zu

Für die kirchliche Versorgung des Landes war die Entstehung der ersten Klöster von Wichtigkeit. Willibald bestimmte seinen Bruder Wynnebald, sich in seiner Diözese niederzulassen. Der letztere hatte, wie erwähnt, nach seiner Ankunft in Deutschland eine Zeitlang im südlichen Thüringen gearbeitet; dann ging er, wie es scheint, durch Odilo bewogen, nach Baiern: er nahm seinen Wohnsitz in einem Orte Nortifilise[1], wo ihm der Herzog liegende Güter schenkte. Wir wissen nicht, was ihn veranlaßte, Baiern wieder zu verlassen, vielleicht eine Aufforderung des Bonifatius; denn er begab sich nach Mainz, dessen Bischofssitz. Nach der Schilderung seiner dortigen Tätigkeit muß man annehmen, daß er in den Mainzer Klerus eintrat: groß soll der Eindruck gewesen sein, den er auf die Bevölkerung machte. Aber er war Mönch und der Wunsch verließ ihn nicht, wieder in einer klösterlichen Gemeinschaft zu leben. Nun bot ihm sein Bruder die Möglichkeit. Die beiden Flüsse Altmühl und Wörnitz trennt ein Höhenzug, den man jetzt Hahnenkamm nennt: die mäßigen Hügel sind noch heute wie vor alten Zeiten dicht mit Eichen und Buchen bestanden. Hier kauften die beiden Brüder ein einsames Waldtal, in welchem es noch ganz an menschlichen Niederlassungen fehlte, und Wynnebald gründete in demselben um das Jahr 751 das Doppelkloster Heidenheim: er selbst leitete die Mönche, seine Schwester Walpurgis trat an die Spitze des Nonnenklosters[2]. Es war ein Sitz der Kultur mitten in der Wildnis. Auf der Mühle des Klosters ließen die Umwohner ihr Getreide mahlen[3]. Die englischen Nonnen brachten Werke der Väter aus der Heimat mit: sie lasen die Schriften Gregors[4]. Mit dem höchsten Interesse lauschten sie den Berichten über Willibalds Wanderungen im heiligen Lande; es dauerte nicht

---

Alamannien; aber daß die Bevölkerung großenteils fränkisch ist, ergibt sich nicht nur aus dem Dialekt, sondern auch aus den Ortsnamen.

[1] Förstemann, Namenbuch II, 1096: „Nordfilusa, der Herausgeber denkt an Vilshofen oder Vilsheim. Spruner Bayerns gauen (1831) vermutet die Gegend an der nördlichen Vils“; vgl. Graf Hundt, Abh. der Münch. Akademie XII, 1 S. 287, der wahrscheinlich mit Recht an die oberpfälzische Vils denkt.

[2] Eine Biographie Walpurgs schrieb der Mönch Wolfhard von Herrieden im 9. Jahrhundert, M.G. XV S. 538. Ihr Inhalt ist unbedeutend. Über Heidenheim Gengler, Beitr. IV S. 112 f., über den unwürdigen Zustand, in dem sich der erhaltene Kreuzgang gegenwärtig b findet, s. JB. der ev. luth. Landesk. Bayerns 1904 S. 42.

[3] V. Wynneb. c. 12 S. 115.

[4] Die Nonne von Heidenheim zitiert ein paarmal Stellen aus Gregor, vit. Wynneb. 6 S. 110; 7 S. 112.

lange, so wagte eine von ihnen das Leben der beiden Brüder zu beschreiben. In mancherlei bescheidenen Wendungen entschuldigt sie ihr kühnes Unterfangen: aber gerade dabei beweist sie, daß sie eine gelehrige Schülerin in dem war, was man damals für schönen Stil hielt. Für die Umgebung war das Mönchskloster wichtiger: das Sualafeld war christlich; aber alle Mängel des deutschen Christentums, über welche Bonifatius klagte, fanden sich auch hier: der heidnische Aberglaube, die Unzucht unter Priestern und Laien, die Ehen in verbotenen Graden. Die Mönche von Heidenheim nahmen den Kampf dagegen auf. Nicht ohne ein Wort der Teilnahme für die davon Betroffenen erzählt die Nonne von Heidenheim, wie energisch Wynnebald auf der Lösung der verbotenen Ehen bestand; sie verhehlt auch nicht, daß er bei vielen auf entschlossenen Widerstand traf. Doch ließ er sich nicht beirren, und er wußte den rechten Ton zu finden. Seine Biographie wendet ein Wort Gregors d. Gr. auf ihn an: der wird gerne gehört, den man lieb hat[1].

Wynnebald starb am 19. Dezember 761[2]. An Begabung und Energie stand er hinter seinem Bruder zurück. Er war ein Mönch, befangen in dem engen Gedankenkreis der mönchischen Anschauungen: als sein Bruder nach dem Morgenlande zog, blieb er in Rom zurück; ihm genügte die mönchische Vollkommenheit, nach der er am Grabe des Petrus streben konnte. Größeres konnte ihm auch Jerusalem nicht bieten. Die Heimat, die er als Jüngling verließ, hat er ein einziges Mal wiedergesehen; aber nicht die Sehnsucht nach dem Vaterland führte ihn zurück, sondern es ließ ihn nicht ruhen, bis er den Versuch gemacht hatte, wenigstens ein Glied seiner Familie zum Eintritt in „den heiligen Kriegsdienst Gottes“ zu bewegen: in der Tat begleitete ihn ein jüngerer Bruder nach Rom[3]. Seine Wirksamkeit in Mainz brach er ab, weil ihm der Aufenthalt in der weinreichen Gegend zu versuchungsvoll schien; er fürchtete Gefahr für das mönchisch strenge Leben[4]. So blieb er bis an sein Ende. In Heidenheim stand manches Jahr der Sarkophag, der für seinen Leichnam bestimmt war, in der Klosterkirche[5]: der Anblick des Sarges sollte ihn Tag für Tag an die Nähe des Todes mahnen. Aber dieser Mönch hatte eine innige Freude an Gottes Wort: stets stand ihm ein Spruch zu Gebote[6].

---

[1] An der zuletzt angeführten Stelle.
[2] Ib. 9 S. 114.
[3] Ib. c. 3 S. 108.
[4] Ib. c. 7 S. 111.
[5] Ib. c. 9 S. 114.
[6] Ib. c. 7 S. 112.

Als er seinen Tod nahe fühlte, sagte er zu den um sein Lager versammelten Brüdern: „Von dem Band des Gehorsams, den ihr mir gelobt habt, spreche ich euch frei, aber aus der Pflicht des rechten Wandels, dazu ihr euch gegen Gott verbunden habt, entlasse ich euch nicht: sie will ich euch nicht erleichtern"[1]. Und er hatte die Gabe, die Menschen zu behandeln: bald freundlich, bald ernst; wenn es sein mußte, fehlte ihm auch die einschneidende Kraft des zürnenden Wortes nicht[2]. Der Besitz Heidenheims mehrte sich unter seiner Leitung rasch: er konnte ärmere Stiftungen durch Schenkungen unterstützen[3]. Über seinem Grabe erbaute Bischof Willibald eine ansehnliche Kirche[4]. Die Leitung des Klosters ging an Walpurgis über[5].

In derselben Zeit wie Heidenheim wurde das Kloster Solnhofen in dem von schroffen Abhängen eingeschlossenen Altmühltal gegründet. Der Stifter, Sola, war ein Angelsachse. Bonifatius hat ihm die Priesterweihe erteilt. Willibald und Wynnebald förderten die Stiftung; auch Karl d. Gr. gehörte zu ihren Wohltätern. Noch Sola selbst übergab sein Kloster an Fulda[6].

Andere Stiftungen im Sprengel von Eichstätt scheinen jünger zu sein[7].

---

[1] Ib. c. 9 S. 113.

[2] Ib. c. 6 S. 111.

[3] Abt Adalbert von Heidenheim unter Papst Eugen III. berichtet in seiner Relat. histor., Gretseri opp. X S. 808: Tradidit Elwangensi cellae, quae tunc temporis pauper et modica in divitiis erat, quaedam praedia satis bona et famosa, quorum unum Kazwang vocatur (Katzwang südlich von Nürnberg) et alterum nomen habet Gunzenhausen (an der Altmühl). Die Richtigkeit der letzteren Notiz ist zweifelhaft. Denn nach einer Urkunde v. 21. Aug. 823, B.M. 756, übergab erst Ludwig der Fromme monasterium Gunzinhusir in pago Sualofeld super Alchmuna flumen constructum de suo iure in dominationem Sindoldi abbatis vel monasterii Elehenwang. Wahrscheinlich war Gunzenhausen eine Tochterstiftung des benachbarten Heidenheim. Adalbert fährt fort: Similiter etiam eodem tempore villam quae Altheim vocatur (Langenaltheim bei Solnhofen oder Hohenaltheim im Ries) Solae confessori hilaris dator contradidit.

[4] Vit. Wynneb. c. 11 S. 115.

[5] Ib. c. 13 S. 116: Soror eius, quae post obitum beati viri monasterium servando habebat.

[6] Der Ellwanger Mönch Ermenrich schrieb vor 842 eine Biographie Sualos oder Solas, M.G. Scr. XV S. 151: er berichtet auf Grund mündlicher Überlieferungen. Die Hauptdaten enthalten c. 5 u. 6 S. 158. Vgl. Dümmler, Forsch. XIII S. 475 ff.

[7] In Betracht kommen 1. Herrieden (Hasereot, Hassareod, Hasenried) im Nordwesten des Sualafelds; über die Entstehung desselben geben Ur-

Offenbar hat die Gründung des Bistums und der Klöster den kirchlichen Interessen in dieser Gegend gedient: die Entwickelung des fränkischen Nordgaus eilte der des bairisch bleibenden Teils weit voraus. Dagegen blieb die Errichtung eines zweiten Bistums, die ebenfalls durch politische Gründe veranlaßt wurde, ganz ohne Folgen, wie es denn auch nur kurze Zeit bestand: es ist das Bistum Neuburg.

Die Absicht Odilos, Baiern aus jeder Verbindung mit dem fränkischen Reiche zu lösen und zu einem unabhängigen Staate zu erheben, auch die bairische Kirche in Gemeinschaft mit Rom selbständig zu ordnen, mußte zu dem Plane führen, die Unterordnung bairischer Landesteile unter auswärtige Bischöfe zu beseitigen. Nun erstreckte sich schon seit der Römerzeit das Bistum Augsburg auf das östliche Ufer des Lech. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß Odilo den Entschluß faßte, den bairischen Teil der augsburgischen Diözese von ihr abzutrennen und zu einem eigenen Bistum zu machen. Zacharias scheint auf diesen Gedanken eingegangen zu sein: der von ihm für Baiern ordinierte Bischof war wohl für das neue Bistum bestimmt. Die Niederlage Odilos machte diesem Plan ein Ende. Doch nahm ihn nun der Sieger auf. Für Karlmann war es wünschenswert, einen zuverlässigen Bischof auf bairischem Boden zu haben; der von Zacharias ordinierte Bischof blieb beseitigt; dagegen nahm Bischof Wicterp als Bischof der neuen bairischen Diözese seinen Wohnsitz zu Neuburg an der Donau, während für Augsburg ein gewisser Rozilo ernannt wurde. Zacharias gab dazu seine Zustimmung. In Wicterp täuschte sich Karlmann: Bonifatius sah sich nach einigen Jahren genötigt, ihn wieder zu entsetzen. Aber das Bistum Neuburg blieb bestehen, bis Karl d. Gr. die beiden Teile der augsburgischen Diözese wieder vereinigte[1].

---

kunden Ludwigs vom 13. und 17. Juli 832 Auskunft, B.M. 873 und 875. Danach ist es die Stiftung eines gewissen Cadold und im Jahre 832 noch sehr arm. Abt war damals Deukarius (Teutgarius, Deocarius). Vgl. über ihn Graf Hundt, Abh. der Münch. Akad. XIII S. 69 ff. Er ist 802—832 nachweislich. Die erste Erwähnung Herriedens fällt in d. J. 797, s. Dronke, Cod. dipl. S. 81 Nr. 145. Ludwig befreite es von allen öffentlichen und privaten Leistungen und schenkte ihm Grundstücke und Weinberge im Rheingau bei Lorsch, und einen Hof im Gau von Worms. 2. Gunzenhausen (s. S. 539 Anm. 3); 3. das Frauenkloster Monheim (Mowenheim) im Südosten des Sualafelds: es wird zuerst von Wolfhard von Herrieden, mir. Waldb. 5 M.G. Scr. XV S. 541, erwähnt, als in der Mitte des 9. Jahrhunderts bestehend. Die Zeit seiner Gründung ist unbekannt.

[1] Über das Bistum Neuburg s. Rettberg, KG. D. II S. 152 ff. Bei

Fränkischerseits ließ man überhaupt die bairische Kirche nicht aus dem Auge: eine Reihe von Bestimmungen im bairischen Gesetz, die die Macht und den Schutz des Königs auf sie erstrecken[1], sodann die Gründung des Klosters Altomünster im Sprengel von Freising, bei der Pippin beteiligt gewesen sein soll[2], die Sendung des Kelten Virgil aus Pippins Umgebung zu Odilo[3] bezeugen das.

Man kann von einem kirchlichen Erfolg der Niederlage Odilos reden. Hätte er gesiegt, so würde die bairische Kirche sich von der übrigen deutschen abgesondert haben. Das unterblieb nun: die bairische Kirche wurde ein Glied der deutschen Gesamtkirche; Bonifatius übte Metropolitanrechte über sie. Nachdem Herzog Odilo aus der fränkischen Gefangenschaft in sein Herzogtum zurückgekehrt war[4], verzichtete er auf seine politischen Pläne und damit auch auf den Gedanken der Selbständigkeit der bairischen Kirche: er legte Bonifatius fernerhin kein Hindernis in den Weg.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf den westlichen Teil des Reichs. Auch hier begann mit dem Tode Karl Martells eine Epoche einschneidender kirchlicher Reformen; aber noch entschiedener als in Auster stand hier der Fürst an der Spitze.

---

seiner Fassung bleibt jedoch das Motiv, das zur Teilung der Augsburger Diözese führte, unerklärt. Denn an sich lag es sicher nicht im fränkischen Interesse, daß die kirchlichen Grenzen mit den politischen Grenzen Baierns zusammenfielen. Es war ein tatsächlicher Beweis für die Verbindung Baierns mit dem fränkischen Reich, wenn ein dem letzteren angehöriges Bistum wie Augsburg sich über einen Teil Baierns erstreckte. Dagegen entspricht es völlig den politischen Absichten Odilos, daß ihm ein solches Verhältnis unzulässig erschien. Kombiniert man hiermit den Aufenthalt eines päpstlichen Legaten bei Odilo im Jahre 743 und die Weihe eines Bischofs für Baiern durch Zacharias, nachdem Baiern eben in vier Diözesen eingeteilt war, s. o. S. 533, so liegt die Annahme sehr nahe, daß dieser Bischof für den bairischen Teil der Diözese Augsburg bestimmt war. Daß Karlmann auf die Trennung einging, nachdem sie einmal vollzogen war, ist verständlich, es lag ihm nur daran, einen zuverlässigen Mann an der Spitze des neuen Bistums zu haben.

[1] Tit. I, 2, 10, 11 S. 272 ff., vgl. oben S. 509.

[2] Die junge vita Altonis, M.G. Scr. XV S. 843, ein Werk Othlohs von S. Emmeram, hat nicht gerade viel Gehalt. Eine ältere Biographie, von der man noch wußte, war verloren gegangen, c. 9 S. 844. Der Zusatz im Benediktbeurer Kodex der vita Bonifatii des Willibald S. 457 hat schwerlich selbständigen Wert; er kann aus vit. Alton. 7 stammen. Ein Alto reclausus unterschreibt als Zeuge eine Freisinger Urkunde unter König Pippin und Tassilo, Meichelbeck, H. Fr. I, 2 Nr. 10 S. 30.

[3] Über Virgil s. u.

[4] Hahn, Jahrbb. S. 47 f. Riezler, G. B.'s I S. 82 f.

Pippin hatte keinen kirchlichen Mann neben sich, der nur entfernt die Bedeutung und das Ansehen des Bonifatius besessen hätte, und er unterließ es, dem päpstlichen Legaten in Neuster eine ähnliche Stellung einzuräumen, wie er sie in Auster besaß. Er bediente sich seines Rats, seiner Unterstützung, aber er übertrug ihm kein Amt in der neustrischen Kirche. Was geschah, ging aus seiner Initiative hervor und wurde von ihm durchgeführt[1]. Das erste war, daß er die hierarchische Ordnung wiederherstellte: er erneuerte die alte Metropolitaneinteilung, indem er Erzbischöfe für die drei Sprengel Rheims, Sens und Rouen ernannte. Bonifatius gewährte ihm bereitwillig seine Mitwirkung, indem er sie weihte. Das geschah spätestens im Sommer 743[2]. Auf Rheims sollte Milo

---

[1] Die Darstellung von Hahn, Jahrbb. S. 50, ist, wie mich dünkt, nicht ganz richtig. Er stellt Bonifatius zu sehr in den Vordergrund, und Pippin erscheint zu sehr als der von Bonifatius bestimmte und geleitete („Pippin fügte sich ihm"). Das stimmt mit dem, was wir sonst über die Handlungsweise Pippins wissen, wenig überein: an Selbständigkeit hat es ihm nirgends gefehlt. Es liegt auch nicht in den Worten ep. 57 S. 313: Indicasti . . quomodo et qualiter tetigisset Deus corda . . Pippini et Carlomanni, ut tibi in praedicatione socii et adiutores esse niterentur ex inspiratione divina. Die zweimalige Erinnerung an die göttliche Wirkung deutet an, daß Bonifatius von dem Vorgehen der beiden Brüder überrascht war: er fand Genossen und Helfer, wo er sie nicht erwartete.

[2] Die Zeitangabe ist abhängig von der Datierung der epp. 57 und 58. Ich stimme hier Loofs, Zur Chronol. etc. S. 21 ff., zu, welcher die Briefe am 22. September und 5. November 743 geschrieben sein läßt. Dümmler hält an der Datierung 22. Juni und 5. November 744 fest. Im August 743, ep. 58 S. 315, 10, ist dann der Brief geschrieben, der ep. 57 und 58 beantwortet wird: er wurde durch Hartbert von Sens überbracht, S. 315, 16. Er enthielt 1. eine Mitteilung über die Synode von Estinnes; Zacharias legte keinen Wert auf sie: in seiner ersten Antwort berührt er die Sache nicht; erst in dem zweiten Brief wird sie erwähnt; 2. die Anzeige über die Ernennung der Metropoliten und die Bitte, ihnen das Pallium zu erteilen; 3. eine Nachricht über zwei Irrlehrer. Darin kann ich Loofs nicht beistimmen, daß im Laufe des Jahres 743 nur Grimo Erzbischof geworden sei. Die Worte: quos per unamquamque metropolim per provincias constituisti S. 313, 26, und: quia tres archiepiscopos per singulas metropolim ordinasses S. 315, 13, schließen diese Deutung aus: schon vor dem August 743 muß Pippin die drei Männer zu Erzbischöfen ernannt haben. Daß Abel ep. 73 S. 340 nicht als Erzbischof bezeichnet ist, macht, wie mich dünkt, keine Schwierigkeit: es steht der intellektuelle Urheber des Briefs mit seinem vollen Titel als archiepiscopus, legatus Germanicus Romanae ecclesiae voraus; die übrigen werden nicht eigens bezeichnet, sondern zusammengefaßt als coepiscopi. Daß Abel damals ein Recht auf den erzbischöflichen Titel hatte, ist sicher, da der Brief jedenfalls nach der Synode von Soissons verfaßt ist.

von Trier verzichten[1]; ein schottischer Mönch aus dem Kloster Laubach, namens Abel, wurde auf den wichtigen Erzstuhl erhoben[2]; auch den neuen Erzbischof von Rouen entnahm man einem Kloster: die Wahl fiel auf Grimo, Abt von Corbie, einen Mann, der einst Karl Martell nahe stand: er war im Jahre 741 als sein Gesandter in Rom gewesen[3]. Über die Person Hartberts, der für Sens bestimmt war, fehlen Nachrichten. Die neuen Erzbischöfe sollten mit aller Würde umgeben werden, die das Ansehen ihrer Stellung zu heben geeignet war. Deshalb wurde an den Papst die Bitte gerichtet, ihnen die Auszeichnung des Palliums zu gewähren. Es war ganz den Rechtsanschauungen der fränkischen Kirche angemessen, daß diese Bitte von den Fürsten ausging: sie waren die Vertreter der Kirche nach außen. Wenn auch Bonifatius den Wunsch aussprach, so bewies er damit seine Teilnahme an der Reform in Neuster und sein Einverständnis mit den Schritten Pippins. Einer der Gewählten, Hartbert, war der Überbringer der Schreiben[4]. Zacharias zögerte nicht, dem Wunsche Pippins und seines Bruders zu willfahren. Derselbe gab ihm Anlaß zur Hervorhebung der päpstlichen Macht: die Bitte um das Pallium verstand er als Bitte um die päpstliche Bestätigung der Gewählten. Eine solche war weder ausgesprochen noch notwendig[5]. Es ist nun ein seltsamer Zufall, daß in dem Momente als ein Papst zum ersten Mal die päpstliche Zustimmung als notwendig für die Rechtsgiltigkeit eines kirchlichen Akts im fränkischen Reiche behandelte, die fränkischen Fürsten, ohne von dem Verfahren des Papstes zu wissen, recht bestimmt als Leiter der kirchlichen Dinge auftraten. Man sieht, wie verschieden die Voraussetzungen waren, von denen

---

[1] Über die Annahme, B. habe infolge einer speziellen päpstlichen Ermächtigung eine Zeitlang die unmittelbare bischöfliche Verwaltung der Diözesen Trier und Rheims geleitet, s. die eingehende Untersuchung von Görres, Picks Monatsschr. II S. 207 ff.

[2] Folcuini Gest. abb. Lob. 7 M.G. Scr. IV S. 58: Abel et nostrum fuisse et Scotum et episcopum, facili ratione probavimus.

[3] Fredeg. contin. 22 S. 179 erwähnt die Sendung des Abts Grimo nach Rom (s. S. 512); da der Erzbischof Grimo dem Papste persönlich bekannt war, ep. 57 S. 313, so ist an der Identität beider kaum ein Zweifel.

[4] Ep. 58 S. 315.

[5] Ep. 57 S. 313: Hos per tuum testimonium confirmamus. Dagegen liest man ep. 58, wo Zacharias den Inhalt der Briefe genau angibt, nichts von einer Bitte um Bestätigung: quia tres archiepiscopos per singulas metropolim ordinasses, reseruisti . . . Qui et apud nos fuit et tua nobis pariter et Carlomanni atque Pipini detulit scripta, per quae suggessistis, ut tria pallea hisdem tribus praenominatis metropolitanis dirigere deberemus.

man auf beiden Seiten ausging. Ehe die päpstlichen Schreiben in Frankreich eintrafen, änderte Pippin seine Absicht. Er ließ durch Bonifatius eine neue Zuschrift nach Rom richten, in welcher der Wunsch ausgesprochen wurde, daß Grimo allein das Pallium erhalte [1]. Eine Begründung für die Zurücknahme der ersten Bitte wurde nicht für nötig gehalten. Die Sache hat etwas Rätselhaftes; denn auf die Erhebung Hartberts und Abels verzichtete Pippin nicht: man möchte vermuten, daß er für Grimo eine ähnliche Stellung wünschte, wie sie Bonifatius in Deutschland einnahm; deshalb sollte er vor den beiden anderen Metropoliten durch den Besitz des Palliums ausgezeichnet werden. Zacharias äußerte sich in seiner Antwort erstaunt und entrüstet; aber dadurch wurde nichts geändert: noch im Jahre 751 war die Sache nicht beigelegt [2].

Bedeutung hat sie nur insofern, als sie sehr augenfällig zeigt, wie gering die Macht des Papstes über die fränkische Kirche war: nicht einmal eine Auszeichnung, die kaum größeren Wert hatte als gegenwärtig die Verleihung eines Ordens [3], konnte er einem fränkischen Bischof ohne die Zustimmung der Fürsten erteilen.

Die nächste Maßregel Pippins war die Veranstaltung einer neustrischen Synode: sie fand am 2. März 744 in Soissons statt [4]. Dreiundzwanzig Bischöfe versammelten sich neben den weltlichen Großen um Pippin. Da das Land südlich der Loire, wo Herzog Waifar eine ähnlich unabhängige Stellung einnahm wie Odilo in Baiern, ohne Zweifel nicht vertreten war [5], so ergibt sich aus der Zahl der Anwesenden, daß die Wiederbesetzung der neustrischen

---

[1] Ep. 58 S. 315.

[2] Ep. 86 S. 368 und 87 S. 370. Unmöglich scheint mir nicht, daß Zacharias trotz seiner Entrüstung, ep. 58 S. 315, Hartbert gegenüber Geldforderungen erhob und daß dessen Nachricht hierüber Pippin bewog, seinen Entschluß zu ändern: kam Hartbert Ende August nach Rom und sandte er alsbald Nachricht über die päpstliche Forderung nach der Heimat, so kam der Bote dort zu derselben Zeit an, in welcher Zacharias ep. 57 schrieb; daß der letztere hinsichtlich der Geldforderung kein reines Gewissen hat, zeigt die ganz überflüssige Versicherung ep. 87: Nos quod gratis accepimus, gratis damus. Da aber dann unerklärt bleibt, weshalb Pippin dann überhaupt nicht auf die Pallien verzichtete, so ziehe ich die im Texte gegebene Vermutung vor.

[3] Das Pallium ist in dieser Zeit nicht das Zeichen der erzbischöflichen Würde (Hahn, Jahrbb. S. 51), vgl. Löning D. K.R. II S. 89ff.

[4] Pippins Kapitular M.G. Capit. Reg. Fr. I, 1 S. 28ff.

[5] Der Beweis dafür, daß sich die kirchlichen Reformen Pippins nicht auf Aquitanien erstreckten, liegt schon darin, daß er nur für Rheims, Sens und Rouen Erzbischöfe ernannte.

Bistümer bereits weit fortgeschritten war. Das Vorbild für die Beschlüsse von Soissons boten die der beiden von Bonifatius abgehaltenen deutschen Synoden. Er selbst wird nicht anwesend gewesen sein[1]: er hat in Neuster nie eine amtliche Stellung eingenommen.

Man hatte in Soissons das Gefühl, daß durch die Zustände, welche während der vergangenen Jahrzehnte in der fränkischen Kirche geherrscht hatten, die Kontinuität der kirchlichen Entwickelung zerrissen sei. Sie wurde wieder angeknüpft, indem man die Geltung des in der Gesamtkirche angenommenen Dogmas und der kanonischen Bestimmungen ausdrücklich anerkannte[2]. Die weiteren Beschlüsse über Einsetzung von Metropoliten[3] und legitimen Bischöfen, Abhaltung jährlicher Provinzialsynoden, die Wiederherstellung der Disziplin unter Klerus und Laien schlossen sich an die der austrasischen Synode von 742 an, die über die Verwendung des Kirchenguts[4] und die verbotenen Ehen an die der Synode von Estinnes[5]. Stärker als dort tritt hervor, daß die Wiederaufrichtung

[1] Die gegenteilige Annahme Rettbergs, I S. 363, teilt Hahn, Jahrbb. S. 58; sichere Gründe dafür lassen sich jedoch nicht anführen: die Ernennung zum Legaten in Gallien, ep. 58 S. 316, kommt nicht in Betracht: sie gab Bonifatius nur erhöhtes Ansehen, nicht irgend welche rechtliche Befugnis; die letztere konnte er nur von Pippin erhalten. Ebenso unbeweisend ist die Einsetzung Abels und Hartberts; denn sie hatte schon vorher stattgefunden: der Vorgang auf der Synode ist nur Anerkennung eines bereits vollzogenen Akts. Auch die beiden Ketzer waren bereits vor 743 von Bonifatius verurteilt: wäre er bei der Verdammung Aldeberts in Soissons anwesend gewesen, so ließe sich nicht absehen, weshalb er ihn auf der Synode von 745 noch einmal verurteilen ließ.

[2] Capit. Suesson. Nr. 1 S. 29.

[3] L. c. Nr. 3. Genannt sind nur Abel und Ardobert, Grimo dagegen ist nicht erwähnt. Hefele CG. III S. 518 urteilt: wohl deshalb, weil er bereits in ruhigem Besitze der Metropolitangewalt war. Eine solche Unterscheidung scheint mir durch ep. 57 und 58 ausgeschlossen; denn danach ist es zweifellos, daß die drei Männer vor dem August 743 zu Erzbischöfen erhoben worden waren. Möglicherweise war Grimo in Soissons nicht anwesend und wurde deshalb nicht genannt.

[4] Nr. 3: De rebus ecclesiasticis subtraditis monachi vel ancillas Dei consolentur usque ad illorum necessitati satisfaciant, et quod superaverit, census levetur. Das letztere schloß die Anerkennung des Besitzrechts der Kirche in sich. Daß Pippin weit vorsichtiger verfuhr als Karlmann, ist ersichtlich. Man bemerkt es auch bei dem Verbot des Kriegsdienstes der Äbte, indem die Klausel beigefügt ist, daß sie ihre Leute zum Heere senden müßten.

[5] Über die Verurteilung Aldeberts s. u. S. 558f.

kirchlicher Ordnung unmittelbar der Hebung der Volkssittlichkeit dienen sollte[1].

Wie Karlmann die Beschlüsse der austrasischen Synoden in seinem Namen veröffentlicht hatte, so verfuhr auch Pippin: die Überzeugung, daß Synodalsatzungen rechtliche Geltung nur durch die Anerkennung von Seiten der Fürsten erhielten, war allgemein.

Die Wichtigkeit dessen, was in den drei Jahren nach dem Tode Karl Martells geschah, läßt sich kaum hoch genug anschlagen. Im Jahre 741 war der Verfassungsorganismus der Kirche nicht mehr vorhanden; das materielle Substrat für ihren Bestand, das Kirchengut, war ihr großenteils entrissen; eine große Anzahl von Bistümern war unbesetzt; andere kirchliche Ämter waren in den Händen von Männern ohne jede kirchliche Gesinnung. In allen diesen Beziehungen haben Karlmann und Pippin, unterstützt von Bonifatius, die Ordnung wiederhergestellt. Sie unternahmen eine Reform im großen Stil. Man kann über die Notwendigkeit und den Wert der bischöflichen Verfassung für die Kirche sehr verschieden urteilen; darüber aber wird eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich sein, daß sie im achten Jahrhundert die einzig mögliche Verfassung war. Die gemeinchristliche Überzeugung forderte sie als unerläßliche Bedingung für die Existenz der Kirche. Darum taten die Söhne Karl Martells das Notwendige und das Rechte, indem sie für ihre Wiederaufrichtung Sorge trugen. Daß das Anschwellen des kirchlichen Besitzes im siebten Jahrhundert für den Staat eine Gefahr und für die Kirche kein Gewinn war, ist sicher. Darin haben die Eingriffe Karl Martells in das kirchliche Eigentum eine gewisse Berechtigung, obgleich sie formell eine Kränkung des kirchlichen Rechts waren. Es gibt Zustände, aus welchen man keinen Ausweg findet, als indem man sie gewaltsam zerbricht. Aber die Weise, in welcher Karl verfuhr, brachte die Kirche in Gefahr, auch den Besitz zu verlieren, den sie nicht entbehren konnte. Es war ein großer Gewinn, daß jetzt die Träger der einander widerstreitenden kirchlichen Ansprüche und staatlichen Bedürfnisse über den Grundsatz sich einigten, daß bei Verwendung des Kirchenguts ein billiger Ausgleich der beiderseitigen Interessen vorgenommen werde. Der Beschluß beweist, daß die leitenden Männer, Karlmann und Bonifatius, die Sachlage von dem hohen Gesichtspunkte aus betrachteten, daß die kleinen Sonderinteressen

---

[1] Nr. 4: Ut laici homines legitimi vivant et diversis fornicationis non faciant et periurias in ecclesia non consentiant et falsi testimoniis non dicant. Nr. 6: Ut populus christianus paganus non fiant. Et per omnes civitatis legitimus forus et mensuras faciat secundum habundantia temporis.

neben den Forderungen des allgemeinen Wohls zurücktreten müssen. Wenn endlich die Frage nach der Würdigkeit der Geistlichen entschieden wurde nach dem in der Kirche geltenden Rechte, so war das selbstverständlich. Man wird wieder verschieden darüber urteilen, ob der kirchliche Rechtsbestand zu billigen ist oder nicht — wir Protestanten mißbilligen ihn in vielen Stücken —, aber darüber sollte ein verschiedenes Urteil nicht möglich sein, daß die Reinigung des Priesterstandes notwendig und segensreich war: sie machte der Verwirrung der Gewissen ein Ende, welche aus dem Widerspruch zwischen dem tatsächlichen Zustand und dem herrschenden Rechte wie Rechtsbewußtsein sich ergab. War man einmal der Überzeugung, daß die Ehelosigkeit für jeden Priester sittliche Pflicht sei, so waren alle Verstöße gegen sie — mochten sie im einzelnen auch entschuldbar sein — für die allgemeine Sittlichkeit und das öffentliche Rechtsbewußtsein schädigend: es war ein Vorteil, daß sie nun aufhören mußten.

Im Prinzip wurde die Reform der fränkischen Kirche in diesen drei Jahren vollendet; an der Durchführung im einzelnen wurde noch lange gearbeitet und viele Schwierigkeiten waren dabei zu überwinden[1].

Die Reinigung des fränkischen Klerus von unwürdigen Elementen erwies sich als ein unendlich schweres Werk. Daß eine Anzahl Bistümer neue und tüchtige Bischöfe erhalten hatte, war nur ein Anfang: er blieb ohne Frucht, wenn nicht die Reform auf den Priesterstand überhaupt ausgedehnt wurde. Der Verfall desselben war unglaublich; denn was für Personen nannten sich nicht Priester! Da gab es eine Menge entlaufener Sklaven, welche die Tonsur angenommen hatten, um vor ihren Herren sicher zu sein[2];

---

[1] In dieser Zeit ist vermutlich die oben S. 480 erwähnte Sammlung von 54 Kapiteln hergestellt. Nicht nur weist die Erwähnung Aldeberts und Clemens' darauf hin (s. o.), sondern auch sonst erinnert der Inhalt vielfach an die aus den Briefen des Bonifatius bekannten Verhältnisse. Ich notiere die Parallelen in den Anmerkungen.

[2] Ep. 80 S. 356; ep. 83 S. 364; beide Briefe sind etwas jünger, jedoch sind die Verhältnisse, die sie erwähnen, nicht erst in der letzten Zeit entstanden. Darum können ihre Schilderungen hier benützt werden. Was die Zeit des 80. Briefs anlangt, so ist er vom 1. Mai 748 datiert; von Dünzelmann, Forschungen XIII S. 25, und Böhmer-Will, Regest. Mag. S. 16f., wird er dem Frühjahr oder Sommer 747 zugewiesen, auch Dümmler bezweifelt das Jahr 748, wogegen Loofs, Zur Chronolog. etc. S. 37ff., den Beweis dafür antritt, daß das Schreiben kein einheitlicher Brief sei: das Datum 1. Mai 748 gelte nur für den letzten Teil, der Hauptteil des Briefes sei im Sommer 747 geschrieben, anderes stamme aus der Zeit zwischen 744 und 748,

andere, die sich Bischöfe und Priester nannten, ohne die Ordination erhalten zu haben; Männer, denen man die schändlichsten Sünden nachsagte[1]. Sie hielten nichts von theologischer Bildung, lachten über die großen Autoritäten der Vergangenheit und entschlugen sich des Predigens völlig[2]. Für Erteilung der Taufe ließen sie sich bezahlen[3]. Daß sie die kirchlichen Handlungen in der leichtfertigsten Weise verrichteten, ist nicht zu verwundern. Sie unterließen bei der Taufe die Trinität zu nennen, die Abrenuntiation zu fordern, die Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen zu vollziehen. An kirchlichen Unterricht war vollends nicht zu denken[4]. Von anderen hörte man die Behauptung, die Taufe sei überflüssig; um ein katholischer Christ zu werden, genüge die bischöfliche Handauflegung[5].

Hier war eine durchgreifende Erneuerung nötig. Aber wie schwierig war sie. In einem Brief an Erzbischof Ecbercht von York

---

über den Rest lasse sich kein Urteil fällen. Ich habe in der ersten Auflage S. 501 Anm. 1 Loofs' Hauptsatze, daß der Brief, so wie wir ihn lesen, nicht geschrieben sein kann, beigestimmt, glaubte aber, seine Hypothese vereinfachen zu können. Doch muß ich bei wiederholter Erwägung der Frage dem Urteil Dümmlers zustimmen, daß die Bedenken gegen die Einheitlichkeit des Briefes nicht gewichtig genug sind, um die Annahme, er sei irgendwann nach dem Tode des Bonifatius in die jetzige Form gebracht worden, zu rechtfertigen. Es läßt sich kein Grund denken, der dazu geführt hätte, Stücke aus vorhandenen Briefen auszuscheiden und sie einem anderen einzufügen, statt sie intakt zu bewahren. Nimmt man den Brief, so wie er vorliegt, an, so sehe ich keinen durchschlagenden Grund gegen das Datum.

[1] Ep. 80 S. 358. Würzb. Sammlg. 32ff., 43, 46 S. 81f.; 53 S. 84.

[2] Würzb. Sammlung 19 S. 80: De eo quod sine magistris, sine tractatu s. scripturam intelligere se posse putare. 20: De eo quod sanctos tractatores hieronimum, agustinum parabula nominant. 27: De eo quod nullus praedicat populus.

[3] Würzb. Samml. 39 S. 81.

[4] Ep. 80 S. 358; Würzb. Samml. 1—15 S. 78—80.

[5] Die Behauptung wurde von einem schottischen Presbyter namens Samson aufgestellt, ep. 80 S. 359. Werner S. 318 erklärt ihn für einen nicht zu verachtenden Feind des Bonifatius und weiß, daß er nicht die Taufe, sondern nur die Kindertaufe bestritten habe; aber das aus den Worten des Briefes zu entnehmen, ist ganz unmöglich. Möglich ist, daß Samson nur die Notwendigkeit der Wiedertaufe bei formell unrichtiger Taufe bestritt; denn Zacharias hebt nicht nur die Notwendigkeit der Taufe, sondern des Vollzugs iuxta praeceptum Domini in nomine Patris et Filii et Spiritus s. hervor. Die Frage der Wiedertaufe behandelt die Würzb. Sammlung c. 1, 7, 9, 13.

erwähnt Bonifatius einen Fall, der sicher nicht vereinzelt dastand. Ein Priester hatte sich gegen das Keuschheitsgebot verfehlt: die Sache war offenkundig geworden: er hatte Buße getan. Danach hatte man ihn in sein Amt zurückkehren lassen; augenblicklich war er der einzige Geistliche in einem nicht unbedeutenden Gau. Bonifatius zweifelte nicht, daß er nach den Kirchengesetzen aus seiner Stellung entfernt werden müsse; aber er hatte niemand, um ihn zu ersetzen. Hätte er ihn nicht in seinem Amte gelassen, so würden die kirchlichen Handlungen in seinem Sprengel aufgehört haben. Die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, konnte er sich nicht entschließen: jener blieb an seiner Stelle[1]. Hinderte ihn hier der Mangel an Priestern durchzugreifen, wie er gewünscht hätte, so in anderen Fällen die Rücksicht auf die Schwäche der Gemeinden: manchen Priester kannte er als unwürdig; er wußte aber auch, daß die Gemeinde, die von den früheren Verfehlungen nichts wußte, an ihm hing; deshalb duldete er ihn in seinem Amte: er fürchtete, durch die Enthüllung seiner Unwürdigkeit das Vertrauen zu den Trägern des kirchlichen Amtes überhaupt zu stören[2]. Auch die Eigentumsrechte der Grundherren an den Kirchen banden ihm vielfach die Hand; sie ernannten die Priester für ihre Kirchen ohne Einverständnis mit den Bischöfen[3]: von einer Untersuchung der Tüchtigkeit der Ernannten war keine Rede.

Wurden Priester entsetzt, so führte das zu neuen Schwierigkeiten. Zum Teil hingen die Gemeinden ihnen an und machten ihnen den Widerstand gegen die Bischöfe möglich. Man verschloß ihnen die Kirchen, aber sie nahmen die kirchlichen Handlungen auf freiem Felde vor oder verrichteten sie hin und her in den Bauernhäusern[4]. Von den abgesetzten Priestern forderte Bonifatius, daß sie in ein Kloster einträten. Nicht wenige weigerten sich; sie wollten als Laien leben und verlangten, daß ihnen ein Teil des Kirchenguts überlassen würde[5]. Die Aufgabe, die kirch-

---

[1] Ep. 91 S. 376. Der Brief ist nicht sicher zu datieren. Da es von dem betreffenden Priester heißt, ante multa tempora lapsum in fornicationem et post poenitentiam in officium gradus sui a Francis iterum restitutus est, so kann der Brief erst geschrieben sein, nachdem Bonifatius mit der Reform der fränkischen Kirche durch Karlmann beauftragt war. Dümmler: 746—754.

[2] Ib. S. 377: Secretum peccatum revelatum fuerit et scandalizaverit multitudo plebium et per scandalum plurimae peribunt animae et detestatio erit maxima sacerdotum et diffidentia ministrorum aecclesiae.

[3] Ep. 83 S. 365; Würzb. Sammlg. 51f. S. 84.

[4] Ep. 80 S. 358.

[5] Ep. 60 S. 324. Hahn, Jahrbb. S. 67, denkt bei palatium regis Fran-

lichen Besitzverhältnisse zu ordnen, wurde dadurch noch verwickelter[1]. Oft waren die Widerstrebenden am Hofe nicht ohne Stütze[2]; zum Teil erlangten sie wirklich oder angeblich in Rom Absolution, und meinten auf Grund dessen in ihren Stellen bleiben zu können[3]. Überdies waren noch lange Jahre Bischöfe im Amte, die sich ihrer annahmen. An Milo von Trier konnte sich Bonifatius niemals wagen; es wurde ihm je länger je schwerer. Aber Milo blieb bis an sein Ende Bischof[4].

Es waren Schwierigkeiten, die man wohl mit denen vergleichen darf, welche bei den Kirchenvisitationen der Reformationszeit an den Tag traten. Bonifatius ließ sich durch sie nicht ermüden und er arbeitete nicht ohne Erfolg. Durch das, was er tat, wurde das Fundament gelegt, auf welchem zuerst Pippin und dann Karl der Große weiter bauten. Die Blüte der deutschen Kirche unter dem großen Kaiser hat ihre Wurzel in der Reform des achten Jahrhunderts.

Fragt man, wem das Verdienst derselben zugeschrieben werden muß, so gebührt, wie mich dünkt, ein großer Teil den beiden Brüdern Karlmann und Pippin. Sie haben sich zur Reform entschlossen, sie ist ihr Werk: denn nicht immer entspringen Reformen aus dem alle erfüllenden Gefühle, daß sie unerläßlich seien. Sie sind am notwendigsten und am schwierigsten, wenn die Gesamtheit ihre Notwendigkeit übersieht oder bestreitet. Glücklich, wenn sich dann eine leitende Persönlichkeit findet, deren Hand stark genug ist, das ins Werk zu setzen, was die Menge nicht will. Wie die Dinge lagen, wäre ohne das kräftige Eingreifen der Fürsten nichts zu erreichen gewesen. In der fränkischen Kirche fehlte es völlig an kirchlichen Männern, welche zu Trägern der Reformidee sich eigneten. Ermöglicht aber war die Tätigkeit der Fürsten da-

---

corum an einen Gegensatz, in welchen man den Merowingerkönig zu den Hausmaiern bringen wollte. Die Worte nötigen, wie mich dünkt, nicht zu dieser Annahme: denn der Hausmaier war ja der Vorstand des palatium regis. Das Wesentliche war, daß diese Priester bereit waren, auf ihre kirchliche Funktion zu verzichten, nicht aber auf den Genuß des Kirchenguts. Würzb. Samml. 29 S. 80, wo in einem Exzerpt aus der Schrift De vita contemplativa ausgeführt wird, daß die Priester non ut possessores sed ut procuratores facultates ecclesiae besitzen.

[1] Über das Kirchengut handeln in der Würzb. Sammlung c. 28 f., 40 ff., 44, 54.

[2] Ep. 63 S. 328.

[3] Diese Behauptungen kehren zu oft wieder, als daß sie ganz grundlos sein können ep. 50 S. 301; 51 S. 305; 60 S. 324.

[4] Vgl. ep. 87 S. 371.

durch, daß sie an Bonifatius und seinen Schülern die rechten Werkzeuge fanden. Deshalb begann die Reform in Auster: man kann sagen, der kirchliche Zustand, der durch Bonifatius im mittleren Deutschland, am Main und in Hessen, hergestellt war, bot das Vorbild für die Reorganisation der rheinischen Kirche: von hier pflanzte sich die Bewegung nach Neuster fort.

Das ganze Unternehmen aber war ein deutsches: es vollzog sich im Kreis der fränkischen Kirche, ohne direkte Beteiligung Roms: nicht als päpstlicher Legat hat Bonifatius die deutschen Synoden geleitet, ohne päpstliche Zustimmung wurden die Bistümer konstituiert und die Metropoliten und Bischöfe ernannt. Aber die Frucht der Reform kam nicht nur der deutschen Kirche zu gut: ohne Zweifel wurde das Ansehen Roms durch sie gemehrt. Bonifatius war päpstlicher Legat; was er in Auster tat und in Neuster unterstützte, galt ihm als Ausführung des päpstlichen Auftrags; er und seine Schüler, jetzt die kirchlichen Führer der fränkischen Kirche, dachten anders über die Ausdehnung der römischen Rechte[1], als man im fränkischen Reiche gewohnt war. Mußten sich die Folgen davon nicht alsbald zeigen? Denn wie oft sind die Überzeugungen stärker als das bestehende Recht.

Für den Fortgang der kirchlichen Dinge war nichts wichtiger, als wie sich das Verhältnis der reorganisierten fränkischen Kirche zu Rom weiter gestalten würde. Eine persönliche Verbindung war dadurch gegeben, daß der erste Erzbischof des Reichs zugleich päpstlicher Legat und Vikar war; konnte es bei ihr bleiben? Zacharias dachte nicht anders, als daß sie zu einer dauernden Institution werden sollte[2]: aber das widersprach der ganzen bisherigen Entwicklung der fränkischen Kirche: konnte man fränkischerseits bereitwillig darauf eingehen?

Hier lagen verschiedene Tendenzen vor. Wir verfolgen im nächsten Kapitel ihr Gegeneinanderwirken.

---

[1] Ep. 50 S. 299, in dem ersten Brief an Zacharias, versichert Bonifatius: Quantoscumque audientes vel discipulos in ista legatione mihi Deus donaverit, ad oboedientiam apostolicae sedis invitare et inclinare non cesso.

[2] Zacharias spricht ep. 52 f. von dem, qui apostolicae nostrae sedis in illis partibus praesentaverit vicem, als müßte es ständig einen solchen Vikar geben.

Fünftes Kapitel.

# Festigung der Verbindung mit Rom.

So wenig man von einer Herrschaft des Papstes in der fränkischen Kirche reden kann, so gab es doch einen Punkt, wo seine moralische Autorität kaum von einer rechtlichen zu unterscheiden war. Niemand zweifelte, daß der Nachfolger Petri die oberste Aufsicht über alles, was zur Lehre der Kirche im weitesten Sinne gehörte, zu führen habe. Er war nicht Herr der Lehre, sodaß, was er aussprach, deshalb, weil er es aussprach, gegolten hätte: aber man betrachtete ihn als den zuverlässigen Zeugen des Glaubens und der Sitte der alten Kirche. Und man handelte demgemäß. Im Jahre 742 wandten sich Karlmann und Pippin mit einer Frage über die unerlaubten Ehen an Zacharias[1]. Wir haben wiederholt

---

[1] Die Tatsache wird von Zacharias in seiner auf der römischen Synode vom Jahre 743 gehaltenen Rede erwähnt, Mans. XII S. 366: Praeterito anno litteras miserunt archiepiscopi et reges provinciae illius petentes apostolica praecepta, qualiter liceat eis coniugia copulare et quomodo debeant observare. Quibus, quantum dominus dare dignatus est, admonitionis praecepta direximus. Die Beschlüsse sind von Nürnberger, Mainz 1898, von neuem herausgegeben worden und zugleich in die Form eines regelrechten Synodalprotokolls gebracht. Das hat natürlich nicht den geringsten Wert. Was das Datum der Synode betrifft, so steht fest: 1. daß sie nach dem 1. April 743 stattfand: denn damals rechnete man in Rom nicht nach Jahren des Artavasdus; vgl. die Datierung von ep. 51 ff.; auch bezieht sich Zacharias in seiner Rede auf den am 1. Apr. 743 geschriebenen Bf. 51; 2. daß sie noch im Jahre 743 abgehalten wurde. Denn Zacharias bezeichnet den im Jahre 742 geschriebenen 50. Brief des Bonifatius als im Jahre vorher geschrieben. Auf dasselbe Resultat kommt Loofs, Zur Chronol. etc. S. 30 f. Der Anlaß zu der Anfrage war der in diesem Briefe S. 300 er-

bemerkt, daß die kirchlichen Vorschriften über die verbotenen Verwandtschaftsgrade sich in Konflikt mit der Sitte und dem Rechtsbewußtsein des deutschen Volkes befanden[1]. Mit Rücksicht hierauf hatte Gregor II. einstmals auf die genaue Durchführung der kirchlichen Eheverbote in Deutschland verzichtet[2]. Aber seine Nachfolger hielten an dieser weitherzigen Anschauung der Dinge nicht fest: Gregor III. verpflichtete Bonifatius schon in einem seiner ersten Briefe, auf ihre Beobachtung zu dringen[3]. Bonifatius gehorchte; aber die Berechtigung der päpstlichen Forderung wurde von dem öffentlichen Gewissen keineswegs anerkannt: Bonifatius machten Verfehlungen dawider mancherlei Sorgen[4]. Es scheint nun, daß die fränkischen Fürsten wünschten, es möge das Zugeständnis Gregors II. erneuert werden, und daß sie in diesem Sinne an Zacharias schrieben. Der Papst antwortete ablehnend[5]. Man wurde in Deutschland dadurch ohne Zweifel enttäuscht; aber man erhob keinen Einwand dagegen, daß er zu seiner Antwort berechtigt und daß sie für die Christen verpflichtend sei. Hier sprach der Papst als Wächter und Zeuge der kirchlichen Überlieferung, d. h. im Sinne der Zeit des kirchlichen Rechts. Man fühlte sich durch seine Entscheidung gebunden.

Wie kräftig die Überzeugung war, daß in Lehrfragen der Papst das entscheidende Wort zu reden habe, zeigte sich besonders im Kampfe des Bonifatius gegen zwei Männer, die sich aus der namenlosen Masse seiner kirchlichen Gegner bedeutend herausheben. Er vermochte sie nicht zu überwinden, obgleich die Fürsten ihn unterstützten. Dagegen führte das Eingreifen des Papstes zum Siege.

Zum erstenmal erwähnte Bonifatius in einem Briefe vom August 743 einen religiösen Agitator, namens Aldebert; er bezeichnet ihn als falschen Propheten, er schildert seine wunderbare Macht über

---

wähnte Fall: das erzbischöfliche Schreiben ist eben dieser Brief; die fürstlichen Schreiben sind verloren gegangen. Zacharias beantwortete die Frage in seinem Brief vom 1. April 743 ep. 51 S. 304; er schrieb zugleich an den Betreffenden selbst (a. a. O.) und an Karlmann (S. 305); auf diesen verloren gegangenen Brief bezieht er sich in seiner Synodalrede.

[1] Vgl. S. 476f. und 496.

[2] Ep. 26 S. 275f.: Post quartam generationem iungantur.

[3] Ep. 28 S. 279 um 732: Progeniem suam quemque usque ad septimam observare decernimus generationem.

[4] Ep. 50 S. 300, Capit. Lift. Nr. 3 S. 28. Er scheint übrigens in Rom Einsprache erhoben zu haben, s. ep. 33 S. 284.

[5] Auf der röm. Synode von 743 bemerkt er dabei, der Erlaß Gregors II. befinde sich nicht im römischen Archiv.

das gewöhnliche Volk: durch seinen Einfluß werde es der Kirche entfremdet, nur ihm, der in unmittelbarem Verkehr mit den himmlischen Geistern zu stehen vorgebe, hange es an[1]. Offenbar hielt er ihn für einen sehr gefährlichen Gegner. Wir versuchen uns das Bild dieses Mannes zu vergegenwärtigen.

Aldebert war ein Franke aus niedrigem Stande; eine höchst eigenartige Persönlichkeit[2]: er hatte das Zeug zu einem frommen Volksprediger und zu einem frechen Betrüger und war doch keines von beiden. Er hat eine Selbstbiographie verfaßt, von der leider nur ein paar Sätze auf uns gekommen sind; doch genügen sie, ihn zu charakterisieren. Er hielt sich für inspiriert, bezeichnete sich als den heiligen und seligen Knecht Gottes, den berühmten und herrlichen, nach der Erwählung Gottes geborenen, heiligen Bischof Aldebert: schon vor seiner Geburt sei seiner Mutter im Gesichte geoffenbart worden, daß er mit besonderer Gnade ausgerüstet sein werde. Demgemäß behauptete er gewissermaßen eine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen einzunehmen: von der äußersten Ferne her habe ihm ein Engel des Herrn Reliquien von wunderbarer und unerhörter Heiligkeit gebracht, in ihrer Kraft könne er alles, was er wolle, von Gott erlangen. Sein größtes Heiligtum war ein Brief des Herrn Jesu Christi selbst: in Jerusalem sei er auf die Erde gefallen und von dem Erzengel Michael am Tore Ephrem gefunden worden; nach mancherlei Wanderungen sei er in seinen Besitz gelangt[3]. Aldebert trat in Neuster als

---

[1] Ep. 57 S. 314. Zacharias wiederholt die Angaben aus dem verlorenen Briefe des Bonifatius. Über die Datierung s. oben S. 542.

[2] Die folgenden Angaben aus den Akten der römischen Synode vom 25. Oktober 745, Bonif. ep. 59 S. 316. Ich beschränke mich auf diese Quelle. Willibald scheint keine selbständige Kenntnis der Sache besessen zu haben. Der einzige eigentümliche Zug, den man bei ihm findet, ist der Vorwurf der Geldgier als Motiv für Aldebert und Clemens c. 7 S. 458. Aber dergleichen Beschuldigungen gegen Ketzer sind zu gewöhnlich, als daß irgend welches Gewicht auf sie gelegt werden könnte. In der passio S. Bonifatii S. 473 ist Aldebert bereits eine sagenhafte Figur. Eben deshalb ist es unzulässig, sie zu benützen, wie Rettberg, KG. Ds. I S. 369 und Hahn, Jahrbb. S. 68 ff., tun. Hierin hat Scherer S. 274 recht. Othloh hatte ausgesprochenermaßen nur die Briefe vor sich, S. 495.

[3] Ein Seitenstück zu diesem Brief ist erhalten, gedruckt bei Baluzius Capitularia II S. 1396 ff. Baluzius schreibt seinen Brief der karolingischen Zeit zu; ich finde keinen entscheidenden Grund für diesen Ansatz: er fordert Heiligung des Sonntags, gewissenhafte Entrichtung der Zehnten, straft Störung des Gottesdienste, nachlässigen Kirchenbesuch, besonders Beteiligung an heidnischem Aberglauben: qui dissimulaverit ad fontes, aut ad arboribus aut ad petra fuerit inventus sacrificare, aut ad sepulcra mortuorum

Volksprediger auf. Man kann sich die Weise seines Predigens vorstellen, wenn man das Bruchstück eines seiner Gebete liest, das erhalten ist: „Herr, allmächtiger Gott, Vater des Sohnes Gottes, unseres Herrn Jesu Christi, A und O, der Du sitzest auf dem siebten Throne über Cherubim und Seraphim: große Frömmigkeit und süßes Glück ist vor Dir. Vater der heiligen Engel, der Du gemacht hast Himmel und Erde, das Meer und alles, was darinnen ist, Dich rufe ich an und zu Dir schreie ich und Dich lade ich ein zu mir Armen: denn Du hast uns gewürdigt, zu sagen: Was ihr von dem Vater bitten werdet in meinem Namen, das habe ich euch gegeben: Dich bitte ich, zu Dir schreie ich, auf den Herrn Christus vertraut meine Seele.“ Es liegt eine gewisse Glut religiösen Gefühls in diesen ungeschickten Worten, sodaß man begreift, daß das Volk Aldebert zuströmte. Wie mußten vollends die fremdartig und geheimnisvoll klingenden Namen der Engel, die Aldebert beschwor, die stets lebendige Phantasie der Menge erregen. Doch machte er auch auf Bischöfe so tiefen Eindruck, daß ihm die bischöfliche Weihe erteilt wurde. Aber bald erschraken sie über diesen Kollegen. Wenn das Volk sich zu ihm drängte, um die Beichte abzulegen, so hörte man ihn wohl sagen: „Ich weiß alle eure Sünden: denn eure Heimlichkeiten sind vor mir bekannt: es bedarf der Beichte nicht, sondern es sind euch eure vergangenen Sünden vergeben: kehret getrost und frei von Schuld im Frieden in eure Häuser zurück“. Wollte einer nach Rom wallfahren, so widerriet er es ihm: wozu diene es, daß man die Schwellen der Apostel besuche? Die alten, den Aposteln und Märtyrern geweihten Kirchen liebte er nicht. Dagegen richtete er in Wiese und Feld, auf Hügeln und an Quellen Kreuze auf, in der offenen Flur baute er kleine Kapellen: hier hieß er das Volk seine Gebete verrichten. Merkwürdig war der Eindruck, den er überall machte. Der gemeine Mann auf dem Lande, besonders aber die Frauen hingen ihm an als „ihrem heiligen Apostel, Patron und Fürbitter, als einem Manne, der Zeichen und Wunder verrichte“; seine Haare und Nägel verteilten sie als Reliquien; wenn sie zu seinen Kreuzen eilten, sagten sie wohl: die Verdienste des heiligen Aldebert werden uns helfen; wo er predigte, da blieben die Kirchen leer stehen.

Daß Aldebert das Volk hinriß, ist ein Beweis für die religiöse Vernachlässigung desselben. Zu ihm, der aus seiner eigenen Mitte hervorgegangen war und der in geheimnisvoll unverständ-

---

praesumpserit incantare aut in quolibet locis tergere, anathemabo eum. Das paßt ebenso für das 7. wie für das 8. und 9. Jahrhundert; vgl. Bd. II S. 753.

lichen und zugleich überschwänglichen Formeln von Gott sprach, hatte es mehr Vertrauen als zu den Männern, die sich Bischöfe nannten und doch Soldaten waren. Der handfeste Aberglaube, der in allen Äusserungen Aldeberts liegt, stieß die Menge nicht ab, fesselte sie vielmehr; sie war genau so abergläubisch wie ihr Prediger. Jedermann glaubte an den Verkehr der Menschen mit den Engeln und himmlischen Heiligen, an Träume und Gesichte, nichts war zu wunderbar, nicht einmal der vom Himmel gefallene Brief. Und wenn Aldebert auf der freien Flur und an schattigen Quellen seine Kreuze aufrichtete, waren es nicht die alten unvergessenen heiligen Orte, zu denen es das Volk immer noch hinzog? Aldebert war schwerlich ein Betrüger; er war ein Schwärmer, der auf das Volk wirkte, weil das, was in allen schlummerte, bei ihm greifbare Gestalt gewann[1].

[1] Aldebert ist sehr verschieden beurteilt worden: er ist ein Culdeer (Ebrard S. 431), der Führer der national-fränkischen Partei und Vertreter des evangelischen Glaubens (Werner S. 283 und 289, doch vgl. PRE. 3. Aufl. I S. 325), ein talentvoller Mann, der sich in spirituelle Überspanntheit verlor (Rettberg I S. 316 f.), ein Gegner Roms und der römischen Kirchenverfassung (Oelsner, Jahrbb. S. 104), ein Wahnwitziger (Scherer S. 272), ein unklarer Schwärmer und eitler Wicht (Fischer S. 150), ein betrogener oder in Selbsttäuschung lebender Betrüger (Hahn, Jahrbb. S. 68), das vollendete Abbild eines kirchlichen Abenteurers (Kurth S. 77). Abgesehen von Ebrard und Werner wird allgemein angenommen, daß die Angaben des Bonifatius glaubwürdig sind. Urteilte Rettberg, ein gewisser Widerspruch in seinem Berichte sei nicht zu verkennen, so konnte er das nur behaupten, weil er Bonifatius seinem Gegner einerseits einen gegen den Mechanismus der Kirche gerichteten Spiritualismus, andererseits einen rohen Sensualismus schuld geben ließ (S. 315 vgl. Werner S. 289 ff.). Aber das sind lediglich falsch angewandte Kategorien. Von „Widerspruch gegen den Mechanismus der Beichte“ ist bei Aldebert keine Rede: er behauptet nur, daß er nicht nötig habe, erst die Beichte zu hören: er durchschaue die Sünden auch ohne dies. Die Mißbilligung der Pilgerfahrten nach Rom ist von Rettberg ebenso mißverstanden. Wenn er fragte, was die Leute in Rom zu suchen hätten, so offenbar deshalb, weil er urteilte, daß sie bei ihm alles finden könnten, was sie bedürften. Daß der Kern seines Wesens die Opposition gegen Rom und die römische Kirchenverfassung gewesen sei (Oelsner l. c.), scheint mir unmöglich. Wie hätte Bonifatius gerade davon schweigen sollen? Es ist schon dadurch ausgeschlossen, daß Aldebert in dem angeblichen Briefe Christi über Rom schrieb: ubi claves regni caelorum constitutae sunt S. 143, und es wäre unerklärlich, da Aldebert vor dem Jahre 743 in Neuster wirkte, wo damals römischer Einfluß sehr wenig zu bemerken war. Ebensowenig kann man ihn als Führer der national-fränkischen Partei betrachten. Die Führer derselben waren Männer wie Milo und Gewilip: aber mit ihnen stellt ihn Bonifatius nirgends zusammen. Für einen Wahnwitzigen hat er

Neben Aldebert nannte Bonifatius in dem oben erwähnten Briefe einen zweiten ganz anders gearteten Gegner, den Bischof Clemens; während jener in Neuster wirkte, traf Bonifatius mit diesem in Auster zusammen [1]. Er war einer der keltischen Priester, welche die bischöfliche Weihe besaßen und ohne festbegrenzten Sprengel in Deutschland tätig waren. Aber nicht die Eigenheiten der keltischen Kirche begründeten den Gegensatz zwischen ihm und Bonifatius, nirgends macht ihm der letztere das Festhalten an spezifisch keltischen Sitten zum Vorwurf: er scheint auf sie weniger Wert gelegt zu haben als die meisten seiner Landsleute. Dieser bei einem Kelten auffälligen Gleichgiltigkeit gegen das Heimische entspricht die eigensinnige Selbständigkeit der Gedanken, die man auch sonst bei ihm wahrnimmt. Allgemein herrschend war die Überzeugung von der Notwendigkeit des Priestercölibats. Clemens erhob prinzipiellen Widerspruch: er selbst lebte offen in der Ehe und er behauptete, das hindere ihn nicht, ein christlicher Bischof zu sein. Ebenso in andern Punkten: wie unantastbar hoch stand für Kelten [2] und Römer die Autorität eines Hieronymus und Augustin; er weigerte sich, die Sätze dieser Männer als in jedem Falle richtig anzuerkennen. Die Kirche verbot die Ehe mit der Witwe des verstorbenen Bruders. Clemens urteilte, im Alten Testamente sei sie geboten, deshalb stehe sie jedem Christen frei. Es war herrschende Anschauung in der Kirche, daß Christus durch die Höllenfahrt die Seelen der alttestamentlichen Gerechten aus der Unterwelt befreite, daß aber die Gottlosen dort für den Gerichtstag aufbewahrt würden. Clemens lehrte, nicht einige, sondern

---

ihn nicht gehalten und gewiß mit Recht. Es ist zuviel Methode in seinem Auftreten. Daß der Brief Christi ein trügerisches Machwerk war, ist gewiss. Aber ist es deshalb berechtigt, A. als Betrüger schlechthin zu charakteresieren? Wenn man alle Priester, die falsche Reliquien als echte zeigen, Betrüger schelten wollte, wo käme man hin? Der Vorwurf wäre nur berechtigt, wenn man einen selbstischen Zweck des Betrugs erkennen könnte. Das ist aber nicht der Fall. Man kann deshalb A. nur als ein Beispiel für jene Krankheitserscheinungen des religiösen Lebens betrachten, die man unter dem Namen der Schwärmerei zusammenfaßt. Das Wesentliche war bei ihm weder Spiritualismus noch Sensualismus, sondern der Wahn, in einem unmittelbaren Verkehre mit der jenseitigen Welt zu stehen. Daß sich diese Überzeugung in Formen kleidete, die den Zeitvorstellungen entsprachen, ist nicht weiter auffällig. Das Volk aber fiel ihm zu, weil es von denen, welche seine religiösen Führer hätten sein sollen, vernachlässigt wurde.

[1] Daß Clemens in Auster wirkte, folgt daraus, daß Karlmann ihn verhaften lassen sollte, ep. 59 S. 318.

[2] Vgl. Columb. Luxov. ep. I S. 156f.

alle, welche im Gefängnis der Hölle gebunden waren, Gläubige und Ungläubige, Anbeter Gottes und Götzendiener, habe der Herr von dort ausgeführt. Wir wissen nicht, wie er diesen Satz begründete, auch nicht, in welchen Zusammenhang er ihn etwa mit der Prädestinationslehre brachte, über welche er ebenfalls eigenartige Ansichten hegte. So viel aber ist klar, daß Clemens die Anschauungen, die er vertrat, bald direkt aus der heiligen Schrift entnahm, bald durch selbständige Reflexion gewann und daß er Mut genug hatte, seine eigenen Gedanken festzuhalten, auch wenn sie gegen alles Herkömmliche verstießen. Man hört nicht, daß Clemens einen ähnlichen Einfluß auf das Volk ausübte wie Aldebert. Wie hätte es auch der Fall sein sollen? Er bewegte sich in viel zu singulären Gedankenreihen; am wenigsten eignete er sich dazu, als Führer der iro-schottischen Missionare Bonifatius entgegenzutreten: keltische Christen, die ähnliche Überzeugungen hegten, wie sie einst Columba von Luxeuil beseelten, mußten sich mit nicht geringerem Abscheu von diesem Ketzer abwenden als der römische Erzbischof[1].

Schon vor dem Sommer 743 war Bonifatius auf beide aufmerksam geworden: er verdammte sie als Diener und Vorläufer des Antichrists und verurteilte sie zur Klosterhaft[2]. Die Aus-

---

[1] So verschieden wie das Urteil über Aldebert ist das über Clemens nicht. Entweder sieht man nach Rettberg I S. 324 in ihm den Repräsentanten des britischen Einflusses auf Ostfranken, vgl. Werner S. 283; oder man erkennt in ihm einen mehr wissenschaftlichen, theoretischen Opponenten gegen das Römische, vgl. Hahn, Jahrbb. S. 71, Pfahler S. 173. Scherer S. 273 spricht gar von einem origenistischen Universalismus. Für das letztere fehlt jeder Anhalt: dagegen wird Hahns Beurteilung zutreffend sein. Rettbergs Gründe sind ungenügend: wie kann man bei einem Manne, der Wert darauf legte, selbst Bischof zu sein, Abneigung gegen die bischöfliche Ordination behaupten? Und diese ist kein Charakteristikum der britischen Kirche, ebensowenig die Verwerfung des Cölibats.

[2] Ep. 57 S. 314 v. 22. Sept. 743: Bene tua sancta fraternitas iuxta aecclesiasticam regulam eos dampnavit et in custodiam misit. Daß die Verurteilung auf einer Synode geschehen sei, läßt sich aus diesen Worten nicht folgern. Nürnberger nimmt an, daß in der Würzburger Sammlung die Überschriften der fehlenden Kanones 22 De simonica heresi quam faciunt per ordinationes; 24 De eo quod dicunt, adulteros episcopos vel praesbiteros in gradum reversos; 25 De eo quod alterum praesbiterum ordinant episcopum, sich auf Aldebert und Clemens beziehen. Wenn das richtig ist, dann muß sich auch c. 23 De eo quod dicunt, omnem scripturam historialiter debere intelligi, auf beide beziehen; denn es ist nicht abzusehen, warum in diesem Satz ein anderes Subjekt angenommen werden sollte, als in dem vorhergehenden und dem nachfolgenden. Aber ob es

führung dieses Spruchs war nur möglich, wenn Karlmann und Pippin ihm den staatlichen Arm liehen. Das muß geschehen sein[1]. Pippin ließ überdies die Lehren Aldeberts auf der Synode von Soissons verdammen; er gebot, daß die Kreuze, die er errichtet hatte, entfernt und verbrannt würden. So hoffte man, den Einfluß des Schwärmers auf das Volk zu brechen[2]. Das gelang indessen nicht; um so weniger, da Aldebert und Clemens nach kurzer Gefangenschaft wieder frei kamen[3]. Das Volk hielt an seinem Propheten fest; auf Clemens wurden weitere Kreise wohl jetzt erst aufmerksam. Auch die Gesinnungsgenossen unter den Klerikern blieben treu; wir hören später von einem Bischof Godalsacius, der mit ihnen verdammt wurde[4]. Das Eingreifen des Bonifatius erregte nur die Gemüter gegen ihn[5].

Hier erwies sich die Unterstützung der weltlichen Macht als zu schwach. Auch scheinen die Fürsten Bedenken gegen Zwangsmittel gehabt zu haben, da sie den fränkischen Rechtsanschauungen zuwiderliefen. Woher würde sich sonst ihr Schwanken in der Behandlung Aldeberts und Clemens' erklären? Um so begreiflicher ist, daß Bonifatius ein neues feierliches Urteil der Kirche herbeizuführen suchte. Er dachte nicht zunächst an eine Entscheidung des Papstes, sondern an eine neue deutsche Synode. Sie aber war noch um eines andern Grundes willen nötig.

Als Karlmann im Jahre 743 gegen die Sachsen zu Felde lag, begleitete Bischof Gewilip von Mainz das Heer. Es gelang ihm, den Namen des Sachsen, der seinen Vater getötet hatte, zu erkunden, und er ermordete ihn. Die Tat muß gewaltiges Auf-

---

richtig ist, ist keineswegs sicher. Denn die Sätze 22—25 können sich ebensogut auf ungenannte Gegner beziehen, wie die Sätze 19 u. 20.

[1] Den Angaben des Mainzer Presbyter S. 474 über Karlmanns Hinneigung zu Aldebert lege ich kein Gewicht bei.

[2] Nr. 2 S. 29: Quem publiciter una voce condempnaverunt XXIII episcopi: et alii multi sacerdotis cum consensu principis et populi ita condemnaverunt ipsum Adlabertum, ut amplius populus per falsus sacerdotes deceptus non pereat. Die Verbrennung der Kreuze Nr. 7. Es scheint nicht, daß Aldebert in den Städten viel Anhang fand; denn es ist nur die Rede von den in den Parochien errichteten Kreuzen.

[3] Dies ergibt sich daraus, daß im Jahre 745 beide von neuem zur Einschließung verurteilt wurden ep. 59 S. 317. Hahn, Jahrbb. 72, denkt an Befreiung durch Volkswut und Anhang. Die Vermutung scheint mir überflüssig.

[4] Ep. 77 S. 349. Ribbeck, Die s. g. divisio S. 52 Anm. 18, erklärt den Namen für eine Unform und vermutet Godalsadus.

[5] Ep. 59 S. 317.

sehen gemacht haben; man sprach lange von ihr: ein späterer Dichter hat sie nicht ohne eine gewisse Kraft anschaulicher Schilderung in Verse gebracht. Er läßt Gewilip den Mörder seines Vaters zu einer Unterredung inmitten der Weser auffordern: als der Sachse nichts ahnend auf den Bischof zuritt, habe der ihn mit den Worten durchbohrt: Nun trifft dich der Stahl, der meinen Vater rächt. Lautlos sei der zum Tod Getroffene vom Pferde in die Wellen gesunken, die Tat des Bischofs aber habe den Kampf zwischen beiden Heeren eröffnet, und einen glänzenden Sieg hätten die Franken über die Sachsen errungen [1]. Unmöglich konnte Bonifatius einer solchen Tat gegenüber schweigen: er mußte den Beschlüssen gegen die Beteiligung der Priester am Kriege Achtung verschaffen, wenn nicht alles bisher Erreichte wieder erschüttert werden sollte. Das Urteil über Gewilip aber konnte nur auf einer Synode gesprochen werden.

Wenn Bonifatius Karlmann und Pippin veranlaßte, im Frühjahr 745 eine gemeinschaftliche Synode aus dem ganzen fränkischen Reich zu berufen, so ist einleuchtend, daß er den Beschlüssen möglichst großes Gewicht verleihen wollte. Leider ist ein Protokoll dieser Synode nicht erhalten. Auch der Bericht, den Bonifatius nach Rom sandte, ist verloren. Wir sind auf die Antwort des Papstes angewiesen [2]. Die Beschlüsse waren in jeder Hinsicht durchgreifend. Bischof Gewilip wurde abgesetzt; zugleich erneuerte man die Bestimmungen gegen die unwürdigen Priester überhaupt. Das gleiche Los wie der Bischof von Mainz hatten Aldebert und Clemens; mit Zustimmung der Fürsten wurden sie ihrer bischöflichen Würde entkleidet und von neuem zur Buße in klösterlicher Haft verurteilt [3]. Ferner wurden die Bestimmungen der Synode

---

[1] Pass. Bonif. S. 471 und Othloh S. 495 f.; vgl. oben S. 411 Anm. 3.

[2] Ep. 60 S. 323 v. 31. Okt. 745, vgl. ep. 61 S. 325. Rettberg hat (I S. 365) die Vermutung ausgesprochen, daß die ep. 73 S. 340 genannten 6 Bischöfe die Teilnehmer der Synode seien, außer ihnen noch zwei ungenannte, vgl. ep. 74 S. 345. Von den sechs Bischöfen des 73. Briefs kennen wir vier: Bonifatius, Burchard, Abel und Willibald, denn die Identifikation von Wera mit Witta und von Werberhtus mit Hartbert, die Rettberg vornimmt, ist von mehr als fraglichem Werte. Überhaupt ist, soviel Zustimmung Rettbergs Vermutung auch gefunden hat, dieselbe weder bewiesen, noch ist ein Beweis möglich. Denn ep. 73—75 lassen sich nicht genauer datieren, als daß sie vor 747 verfaßt sind. Jedenfalls ist Hefeles, CG. III S. 532, und Scherers, S. 211, Erinnerung am Platze, daß die acht Bischöfe nicht die Mehrzahl der Teilnehmer gewesen sein können.

[3] Nach dem Berichte Denehards vor der römischen Synode S. 317. Die beiden fügten sich auch diesmal der Einschließung nicht: illi non in

von Estinnes über die jährlichen Abgaben von dem Kirchengut, das sich in Händen von Laien befand, wiederholt und dadurch als giltig auch in Neuster erklärt. Die wichtigste Angelegenheit jedoch, welche die Synode beschäftigte, war die Bestimmung eines festen erzbischöflichen Sitzes für Bonifatius. Seit dem Jahre 742 war er als austrasischer Erzbischof anerkannt; seine Stellung war aber insofern eine höchst unregelmäßige, als er nicht an der Spitze einer der deutschen Diözesen stand. Darin lag, daß sein Amt lediglich ein persönliches war: im Falle seines Todes erlosch das austrasische Erzbistum. Karlmann, der die Erhebung des Bonifatius zum austrasischen Erzbischof vollzogen hatte, konnte das so wenig wünschen als Bonifatius; beiden mußte daran liegen, das Amt, das sich für die kirchliche Reform so wertvoll erwiesen hatte, dauernd zu erhalten. Demgemäß beschlossen die Fürsten, eines der deutschen Bistümer zum Erzbistum zu erheben und zugleich Bonifatius zu übertragen. Das geschah nicht um Bonifatius willen; ausgesprochenermaßen dachte man dabei an die Zukunft[1]. Die Wahl zur deutschen Metropole traf Köln, und hierfür wird der Wunsch des Bonifatius maßgebend gewesen sein[2]: Köln lag in der Mitte zwischen den beiden Gebieten, in welchen er gewirkt hatte, Friesland und Hessen-Thüringen, und der Kölner Sprengel grenzte an das noch heidnische Deutschland: von hier aus war die Missionstätigkeit unter den Sachsen leichter zu eröffnen, als von irgend einem andern deutschen Bischofssitz. Den Gedanken an sie hat ja Bonifatius nie aufgegeben.

Auf der Synode fehlte es nicht an Widerspruch gegen diese Maßregel: alle Gegner des Bonifatius mußten sich gegen den Abschluß der Reorganisation der austrasischen Kirche erheben[3]. Doch

---

poenitentia degunt, ut iudicatum est; sed e contrario adhuc populum seducunt. Das erklärt sich daraus, daß im fränkischen Reiche Ketzerei kein staatliches Vergehen war, also durch die Staatsgewalt nicht bestraft wurde, vgl. Löning, D. KR. II S. 48ff.

[1] Ep. 60 S. 323: Quod elegerunt unam civitatem omnes Francorum principes . . ., quatenus ibi sedem metropolitanam perpetuo tempore habere debeas . . et post tui successores perpetuo iure possideant: hoc quod decreverunt, nos laeto suscepimus animo, eo quod ex Dei nutu factum est.

[2] So schon Rettberg I S. 366. Die Motive für die Wahl Kölns sind in den Worten des Zacharias ziemlich deutlich angegeben, ep 60 S. 323: Unam civitatem coniungentem usque ad paganorum fines et in partes Germanicarum gentium, ubi antea praedicasti.

[3] Ep. 60 S. 324: Siquidem falsi sacerdotes et scismatici hoc impedire conati sunt, quorum vanum agonem Dominus dissipabit et illa faciet stabilita, quae sanctorum patrum statutis conveniunt concordare. Eine, freilich

blieb der Widerspruch zunächst wirkungslos; Bonifatius konnte nach Rom berichten, daß die fränkischen Fürsten Köln zu seinem und seiner Nachfolger Metropolitansitz erwählt hätten. Offenbar wurden die Synodalbeschlüsse wie bisher üblich in einer fürstlichen Verordnung bekannt gemacht. Bonifatius sah sie als fest und giltig an.

Von dem Verhältnis der fränkischen Kirche zu Rom war, so viel wir sehen, auf dieser Synode nicht die Rede. Gleichwohl zeigt gerade sie, daß wenn auch die römischen Rechte keine andern waren als im sechsten Jahrhundert, die römische Macht gestiegen war. Von den verschiedensten Seiten wurde das anerkannt. Karlmann und Pippin wünschten, daß der Papst ausdrücklich seine Zustimmung zur Erhebung Kölns zur Metropole erkläre[1]. Sie verstanden das nicht so, daß ihre Wahl erst durch die Bestätigung des Papstes rechtskräftig werde, oder daß es ihnen verwehrt sei, ihre Bestimmung wieder abzuändern; aber es lag ihnen doch daran, im Einverständnis mit Rom zu handeln. Zacharias war sehr bereitwillig, ihren Wunsch zu erfüllen: die Art, wie er es tat, zeigt, daß er ihn in vollerem Sinne verstand, als er gemeint war: er bestätigte kraft der Autorität des seligen Petrus Köln für alle Zeiten als Sitz des austrasischen Metropoliten[2].

Appellationen nach Rom waren in der fränkischen Kirche vor Bonifatius beinahe unerhört. Wenn sie vorkamen, so mit ausdrücklicher königlicher Genehmigung. Nach und nach wurde das anders. Wir haben berührt, daß Bonifatius in der Reform des Klerus dadurch gehindert wurde, daß Männer, die er verurteilte, nach Rom appellierten; erklärlich: sie wandten sich an die Instanz, die ihr Richter als über sich stehend anerkannte. Jetzt tat Gewilip von Mainz den gleichen Schritt. Er fügte sich dem Urteil der Synode nicht und appellierte an den Papst. Als Bonifatius seinen Bericht nach Rom sandte, war er bereits auf dem Wege dorthin. Daß Gewilip das letzte Mittel ergriff, um seine verlorene Stellung zu retten, kann nicht wunder nehmen. Aber es war bedeutend, daß ein Glied des fränkischen Episkopats, das der Oppositionspartei

---

höchst verwirrte, Kunde von diesem Gegensatz hat auch Liudger, vit. Greg. 4 S. 71: er läßt die Opposition die Versammlung verlassen.

[1] Ep. 60 S. 325: Iuxta petitionem Francorum.

[2] Daß Zacharias eine Bestätigungsbulle dieses Inhalts für Bonifatius ausstellte, sagt er ausdrücklich ep. 60 S. 325. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Bestätigungsbulle für Mainz ep. 88 S. 373, nichts anderes ist als eine der späteren Tradition gemäße Umarbeitung der von Zacharias für Köln ausgestellten Bulle. Vgl. Oelsner, Jahrbb. S. 22; Fischer, Bonif. S. 289; Loofs, Zur Chronol. etc. S. 50 ff.

angehörte, dadurch tatsächlich das Recht des Papstes anerkannte, Disziplinarfälle in der fränkischen Kirche zu entscheiden. Zacharias nahm in diesem Falle wirklich die Stellung des obersten Richters ein. Dessen war er sich sehr wohl bewußt: er beruhigte Bonifatius über den Erfolg der Appellation, indem er die Grundsätze für die Disziplin, nach denen jener handelte, feierlich und ausdrücklich anerkannte, aber er wußte sich zugleich die Freiheit zu wahren, über Gewilip zu entscheiden, wie er wollte [1].

So wenig als Gewilip fügten sich Aldebert und Clemens. Zwar appellierten sie nicht nach Rom; aber sie entzogen sich der Klosterhaft und waren wieder in der früheren Weise tätig. Karlmann und Pippin beharrten dabei, sie gewähren zu lassen. In dieser Sache rief Bonifatius die päpstliche Hilfe an. Durch seinen Presbyter Denehard sandte er ein Schreiben nach Rom, in dem er das Verlangen aussprach, daß der Papst sein Ansehen für ihn in die Wagschale werfe, um die Anhänglichkeit des Volkes an beide Männer, besonders an Aldebert zu brechen und die Fürsten zum Einschreiten gegen sie zu veranlassen: der Papst sollte das Urteil der Synode bestätigen und die Einschließung der beiden Ketzer von Karlmann und Pippin fordern [2]. Wie sehr ihm die Sache am Herzen lag, sieht man daraus, daß er in einem Brief an einen Freund aus früherer Zeit, der sich damals am römischen Hofe befand, den Diakon Gemmulus, diesen noch besonders aufforderte, sie zu betreiben [3].

Es bedurfte wohl kaum dessen Fürwort bei dem Papste; denn Zacharias selbst konnte die Gelegenheit nur erwünscht sein, sich als obersten Schützer der kirchlichen Lehreinheit und obersten Inhaber der kirchlichen Disziplinargewalt zu beweisen. Deshalb begnügte er sich nicht, das in Deutschland gefällte Urteil zu bestätigen [4], sondern er stellte am 25.—27. Oktober 745 vor einer römischen Synode eine neue Untersuchung gegen die beiden Ketzer an und ließ sie von dieser Synode eigens verurteilen. Aldebert

---

[1] Ep. 60 S. 325: Dum advenerit, ut Domino placuerit, fiet. Die allgemeine Phrase band ihn in keiner Hinsicht. Die Anerkennung der Grundsätze des Bonifatius S. 324.

[2] Der Brief des Bonifatius in den Akten der römischen Synode S. 317.

[3] Ep. 62 S. 327, die Antwort des Gemmulus. Gegen die Beschuldigung, Bonifatius habe Gemmulus bestochen, vgl. die scharfen, aber nicht unzutreffenden Worte Hefeles, CG. III S. 541.

[4] Dahin ging die Bitte des Bonifatius ep. 59 S. 318. Wenn Gemmulus, ep. 62 S. 327, sagt, quod vos non sperabatis, fieri suggessimus, so bezieht sich das auf die Verurteilung durch eine römische Synode.

wurde seines Bischofsamtes entsetzt, zur Buße verurteilt und im Falle ferneren Widerstands mit dem Anathema bedroht. Strenger war das Gericht über Clemens: über ihn und seine Anhänger wurde der Bann sofort verhängt. Die ganze wortreiche Feierlichkeit, mit welcher die römische Kirche ihr Handeln zu umgeben liebt, wurde bei der Untersuchung und dem Urteilsspruch in Anwendung gebracht; aber sie kann doch nicht verhüllen, daß die erste Voraussetzung für einen gerechten Richterspruch außer acht gelassen wurde: die Beklagten waren weder vor das Gericht geladen, noch wurden sie vor dem Gericht gehört. Gerade daraus ergibt sich klar, daß die ganze Synode als politische Maßregel des Papstes beurteilt werden muß[1]. Wollte er die Probe machen, ob das Gewicht des päpstlichen Namens schon so erstarkt sei, daß die Ansprüche Roms sich verwirklichen ließen?

Die Probe mißlang. Das päpstliche Urteil war ausgesprochen; es wurde nach Deutschland mitgeteilt. Aber hier wurde es keineswegs als endgiltig anerkannt[2]. Die Verurteilten, Aldebert und Clemens, fügten sich ihm nicht; laut behaupteten sie ihre Unschuld[3], und was wichtiger war, die Fürsten erachteten sich nicht für verpflichtet, es auszuführen; obgleich sie vom Papste dazu aufgefordert wurden, ordneten sie die Einschließung der Verurteilten nicht an[4]. Zacharias mußte sich entschließen, die Sache vor eine deutsche

[1] Das ausführliche Protokoll der Synode ep. 59 S. 316; die drei Sitzungen sind auf denselben Tag datiert, was nicht geradezu unmöglich, aber unwahrscheinlich ist.

[2] Hahn, Jahrbb. S. 80 urteilt: „Das Verhältnis des Papstes zu den Franken tritt dadurch auf eine neue Entwickelungsstufe.“ Ich kann dem nicht beistimmen: es wäre nur der Fall, wenn die päpstliche Entscheidung anerkannt und ausgeführt worden wäre. Daß das nicht geschah, beweist ep. 77 S. 349.

[3] Am 5. Januar 747 schreibt Zacharias von ihnen: Sin in superbia perstiterint, contumaciter proclamantes, reos se non esse etc., ep. 77 S. 349. Hier ist auch Godalsacius genannt, vgl. S. 559 Anm. 4.

[4] Hahn, Jahrbb. S. 100 schließt aus den Worten: Ad medium deducantur, ep. 77 S. 349, daß sie im Kerker und in Ketten lagen. Das liegt in den Worten nicht: sie fordern lediglich, daß sie von neuem vor eine Synode gestellt würden; darüber, ob sie frei oder gefangen waren, sagen sie nichts aus. Die neue Untersuchung aber wäre unerklärlich, wenn sie gefangen gewesen wären; denn damit wäre die Sache dem römischen Urteil und den Wünschen des Bonifatius gemäß entschieden gewesen. Unter der Voraussetzung, daß das römische Urteil von den fränkischen Fürsten als verbindlich anerkannt wurde, ist die Wiederaufnahme des Prozesses einfach unerklärlich. Die Meinung von Buß S. 286, die Verurteilten hätten vorgegeben, sie seien in Rom freigesprochen, läßt sich durch nichts begründen.

Synode zu nochmaliger Verhandlung zu verweisen[1]. Freilich nahm er zugleich die letztinstanzliche Entscheidung für Rom in Anspruch: aber indem er sich verpflichtete, in diesem Falle eine neue Untersuchung in Gegenwart der Angeklagten und zweier oder dreier tüchtiger deutscher Priester, offenbar als Zeugen, anstellen zu lassen, behandelte er selbst das mit so viel Feierlichkeit im Jahre vorher gefällte Urteil als nichtig[2].

Wir wissen nicht, ob die neue Verhandlung gegen beide Männer zustande gekommen ist: sie verschwinden nun vom historischen Gesichtsfelde. Es ist ebenso möglich, daß sie bei ihrem Widerspruche verharrten, wie daß sie sich endlich beugten[3]. Aber auch im ersten Falle muß man annehmen, daß ihr Einfluß gebrochen war: der Autorität des Papstes und seines Legaten ist er erlegen. Und darin zeigt sich wieder die Kräftigung der römischen Macht. Die Rechtsverhältnisse waren zu spröde, um umgewandelt zu werden. Aber das Ansehen Roms, seine Herrschaft über die Gemüter der Menschen, war im Aufschwunge.

Daß die päpstlichen Ansprüche, soweit sie gegen fürstliche Rechte verstießen, undurchführbar waren, erfuhr Bonifatius in der wichtigsten Frage dieser Zeit, in der des austrasischen Erzbistums. Im Sommer 745 schien seine Begründung gesichert; die Fürsten hatten sie beschlossen, die Synode zugestimmt, der Papst gebilligt; gleichwohl kam sie nicht zum Vollzug[4]. Welche Umstände der

---

[1] Ep. 77 S. 349.

[2] A. a. O.

[3] Der Mainzer Anonymus erzählt S. 474 von Aldebert, daß er lange im Kloster Fulda gefangen gewesen sei; endlich sei es ihm gelungen zu entfliehen: auf der Flucht sei er von Schweinehirten erschlagen worden. Es fehlt jede Bestätigung dieser Nachricht. Was Clemens anlangt, so führt eine letzte Spur von ihm vielleicht nach Baiern. R. Zierngibl hat in den N. Abh. der baier. Akad. I, 1779 S. 246 einen Brief eines Clemens peregrinus an Tassilo, alle Bischöfe, Edle und Mächtige der Baiern mitgeteilt. Er erhielt ihn von dem gelehrten Abt Frobenius von St. Emmeram, der ihn einem Salzburger Kodex des 9. oder 10. Jahrh.'s entnommen hatte. Der Brief enthält eine Aufforderung zu tapferem Kampfe wider die Heiden und mit vielen biblischen Beispielen belegte Segenswünsche dafür. Zierngibl identifizierte diesen Clemens mit dem keltischen Bischof. Aber das ist doch nur eine Möglichkeit. Es fehlt jeder Anhaltspunkt, der das Recht dieser Annahme bewiese.

[4] Diese Tatsache ergibt sich aus den Worten des Zacharias ep. 80 S. 361: Alia scripta tuae fraternitatis continebant, quod iam olim de Agrippina civitate scripsisti, quod Franci non perseveraverunt in verbo quod promiserunt. Denn unter dem, was die Franken hinsichtlich Kölns versprachen, kann nur an die Bestimmung zur deutschen Metropole gedacht

Opposition gegen diese Einrichtung vermehrtes Gewicht gaben, wissen wir nicht: Tatsache ist indes, daß das Bistum Köln in Agilolf einen neuen Bischof erhielt [1] und daß Bonifatius sich entschließen mußte [2], die Leitung des durch Gewilips Entsetzung erledigten Mainzer Sprengels zu übernehmen [3]. Er hatte nicht nur auf einen bischöflichen Sitz zu verzichten, der ihm wegen seiner Lage in der Nähe des Missionsgebietes erwünscht war, die Hauptsache ist, daß die Gründung eines austrasischen Erzbistums vertagt wurde. Denn Mainz wurde nicht zur Metropole erhoben [4]: er

---

werden. Das zeigt die Fortsetzung: Et nunc moratur tua fraternitas in civitate Magontia. Der Satz erweist, daß der Beschluß von 745 nie zur Ausführung kam. Die Nachricht Hincmars, ep. 31, 8 Mign. 126, S. 214: Winfrit . . aliquandiu in civitate Agrippinensi Colonia sedit, kann dem gegenüber nicht in Betracht kommen: sie ist nur ein Schluß aus ep. 60.

[1] Er ist in der Überschrift der im Sommer 747 verfaßten ep. 82 S. 362 genannt.

[2] Ep. 80 S. 361.

[3] Zur Geschichte des Bist., bezw. Erzbist. Mainz seit Bonifatius. Böhmer, Regesta archiepisc. Maguntinens. bearbeitet v. Will, 1877 ff.

[4] Daß Mainz Erzbistum wurde, ist die traditionelle Anschauung, vertreten durch Willibald c. 8 S. 459 und Liudger vit. Greg. 4 S. 71, auch bei den Neueren vorherrschend. Andrerseits behauptet Oelsner, Jahrbb. S. 31: Aus einem Nuntius Roms, der den Mittelpunkt der gesamten Staatskirche hatte bilden sollen, war er zu einem einfachen Bischofe des Reichs geworden. Weder diese noch jene Auffassung scheint mir zutreffend. Mainz wurde im Jahre 745 oder 746 nicht Erzbistum, ebensowenig i. J. 751 (vgl. über ep. 88 S. 562 Anm. 2): das folgt sicher daraus, daß des Bonifatius Nachfolger Lul nicht Erzbischof, sondern Bischof war; frühestens im Jahre 780 wurde Mainz Erzbistum. Bonifatius aber hörte nicht auf Erzbischof und päpstlicher Legat zu sein: so nennt ihn Zacharias ep. 82 S. 363 v. 1. Mai 748, so nennt er sich selbst ep. 78 S. 350 a. 747; als erzbischöflich bezeichnet er sein Amt S. 350; so nennt ihn Pippin (Dipl. für Utrecht, Cartul. Nr. 3 S. 7: Venerabilis vir Bonefacius archiepiscopus): er selbst erlitt also keine Einbuße seiner Stellung: aber seine Gedanken für die Zukunft wurden gekreuzt. Der Papst war stets von der Voraussetzung ausgegangen, daß das Amt des Bonifatius dauern sollte auch nach seinem Tode, vgl. ep. 52 S. 306: Nullus audeat . . . post vestram de hoc seculo evocationem nisi is qui apostolicae nostrae sedis in illis partibus praesentaverit vicem etc., und ep. 53 S. 307; er hatte dies in der Bestätigungsbulle für Köln eben feierlich ausgesprochen, ep. 60 S. 323. Nun ließen die Fürsten den Kölner Plan fallen: sie sprachen damit aus, daß Bonifatius in seinem Amte als Erzbischof und päpstlicher Legat keinen Nachfolger haben sollte. Daß der Beschluß so gemeint war, beweist der Erfolg: Bonifatius hatte zwar einen Nachfolger als Bischof von Mainz, seine übrigen Ämter aber erloschen mit seinem Tode. Die Angabe der Annal. Lauriss. min. z. J. 746: Bonifatius

selbst blieb zwar Erzbischof und päpstlicher Vikar, aber seine Stellung war wie früher eine rein persönliche, obgleich er jetzt Bischof einer deutschen Diözese war.

Bonifatius wird getan haben, was in seinen Kräften stand, um diesen Beschluß zu verhindern[1], aber er vermochte den Widerstand nicht zu brechen, der ihm entgegentrat. Die Fürsten, welche ihm die Reform der fränkischen Kirche ermöglicht hatten, ließen die Hand sinken, als es galt, die letzte Maßregel durchzuführen, die ihren Bestand gewährleisten sollte. Wir bemerken: Das geschah nicht nur in Auster; in Neuster wiederholte sich ganz das Gleiche. Pippin hatte Abel zum Erzbischof von Rheims erhoben: aber der von ihm gewählte Metropolit konnte sich in seinem Erzbistum nicht behaupten; es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß er sich schließlich in das Kloster Laubach zurückzog, in dem er einstmals Mönch gewesen war[2]. Sein Name wurde aus dem Katalog der Rheimser Bischöfe getilgt[3]. Das konnte nur geschehen, wenn Pippin es ihm an der nötigen Unterstützung fehlen ließ. Als Grimo von Rouen starb, erhielt sein Nachfolger Reginfrid die erzbischöfliche Würde nicht[4]; auch dies muß von Pippin ausgegangen sein[5]; er verzichtete auf die Wiederherstellung des Metropolitanverbandes in Neuster. Er konnte es, ohne seine kirchlichen Reformpläne aufzugeben. Denn je entschiedener er die Leitung auch der kirchlicheu Dinge selbst in die Hand nahm, um so weniger bedurfte es der Erzbischöfe als Mittelsmänner zwischen ihm und den Bischöfen, oder ihm und dem Papste. Man sieht, das Verhalten der Fürsten erklärt sich daraus, daß sie sich als Leiter der fränkischen Landeskirche fühlten. Was sie taten, war nicht gegen den Papst und dessen Autorität gerichtet; aber es ist doch zweifellos, daß die Durchführung der römischen Ansprüche viel schwerer war, wenn der Papst sich einem Fürsten, als wenn er sich einem von ihm geweihten Erzbischof gegenüber befand. Deshalb ist der Wunsch des Papstes begreiflich, daß der ursprüngliche Plan zur Ausführung komme. Für Bonifatius aber

---

Magontiacae civitatis episcopus ordinatur, ist demnach richtig: man wird ihr auch in Bezug auf das Jahr Glauben schenken dürfen.

[1] Vgl. ep. 86 S. 368.

[2] Vgl. S. 543 Anm. 2.

[3] Gesta abb. Lobb. 7.

[4] Zacharias bezeichnet Reginfrid in der Überschrift der ep. 82 S. 362, nur als Rodomagensis episcopus.

[5] Daß in der ganzen Sache die weltliche Macht handelte, sagt Bonifatius ep. 86 S. 368 a. 751 ausdrücklich: Quod (Franci) promiserunt, tardantes non impleverunt et adhuc differtur et ventilatur, et quid inde perficere voluerint, ignoratur.

war die Sache in jeder Hinsicht schmerzlich: er hat nie den Plan, das erzbischöfliche Amt dauernd wieder zu beleben, aufgegeben: mit der ihm eigenen Treue hat er diesen Gedanken und die Hoffnung auf seine Verwirklichung festgehalten: jetzt schien sie in weite Ferne gerückt. Auch seine eigene Stellung wurde gestört: er hieß noch Vikar des Papstes, aber er war es nicht mehr in dem Sinne, wie unter Gregor III.

Dafür ist ein Vorgang, der in Baiern spielt, charakteristisch. Zacharias hatte seine Legatenrechte über Baiern nach Odilos Besiegung ausdrücklich anerkannt[1]. Bonifatius machte von denselben Gebrauch, indem er in einem zweifelhaften Fall eine kirchliche Entscheidung erließ. Der Anlaß war dieser: ein bairischer Priester, der der lateinischen Sprache nicht mächtig war, pflegte in nomine patria et filia et Spiritus sancti zu taufen. In der ängstlichen Bedenklichkeit, welche sich bei Bonifatius je länger je mehr steigerte, urteilte er, die von jenem Priester vollzogen n Taufen seien ungiltig[2]. Er mußte indessen den Schmerz erleben, daß seine Entscheidung als irrig angefochten, daß gegen dieselbe in Rom Einsprache erhoben wurde. Der Widerspruch ging aus von zwei Mönchen namens Virgilius und Sidonius. Wenigstens über die Persönlichkeit des ersteren sind Nachrichten auf uns gekommen[3]. Er war ein Kelte und wirkte eine Zeitlang in seiner Heimat als Abt des Klosters Aghaboe[4]. Dann verließ er Irland und ging nach dem Kontinent. Nun verbrachte er einige Jahre am Hofe Pippins. Dieser schätzte ihn wegen seiner Gelehrsamkeit[5]. In der Tat war er ein Mann, der vor ungewöhnlichen Gedanken nicht erschrak: aus der Kugelgestalt der Erde scheint er Beda und Isidor folgend auf die Existenz von Antipoden geschlossen zu haben[6]. Pippin empfahl ihn dem Herzog Odilo und dieser ernannte ihn nach dem Tode Johanns von Salzburg zu dessen Nachfolger; so kam Virgil nach Baiern. Die Salzburger Diözese erhielt an Stelle eines von Bonifatius eingesetzten Bischofs einen von dem Fürsten

---

[1] Ep. 58 S. 316 5. Nov. 743 vgl. S. 533 f.

[2] Ep. 68 S. 336.

[3] H. Krabbo, B. Virgil von Salzburg u. seine kosmologischen Ideen in den Mt. des Inst. Bd. XXIV S. 1 ff.

[4] S. Zimmer, N. A. XVII S. 211, der folgende Notiz mitteilt: Vergil, der Geometer, Abt von Aghaboe, starb in Deutschland im 30. Jahr seiner Bischofswürde. Das Todesjahr V.'s ist 784, s. Bd. II S. 793.

[5] Vgl. Alc. carm. 109, 24 S. 340, und Convers. Bagoar. 2 M.G. Scr. XI S. 6.

[6] Ep. 80 S. 370. Man vgl. über die sehr verschieden gedeutete Stelle die angef. Abhandlung Krabbos.

ernannten Leiter: die Verschiebung der Verhältnisse ist unverkennbar. Virgil hatte Bedenken, sich die bischöfliche Weihe erteilen zu lassen: er übernahm deshalb zwar die Leitung des Bistums; aber die Handlungen, welche nur ein Bischof vollziehen konnte, ließ er durch einen schottischen Regionarbischof Namens Tuti verrichten [1], den man seiner griechischen Sprachkenntnisse halber auch Dobdagrecus nannte [2].

Das Verhältnis Virgils zu Pippin, mehr noch seine Appellation nach Rom schließen aus, daß er sich in prinzipiellem Gegensatz zu der Reformtätigkeit des Bonifatius befand [3]. Gleichwohl war

---

[1] Brev. notit. 8, 5 S. 28: Donante Otilone suscepit regnum Juvavensis sedis. Convers. Bagoar. 2 S. 6: Pippinus . . concessit ei episcopatum Salzb. Bf des P. Zacharias, ep. 80 S. 360: Aiens (Virgilius) quod et a nobis (Zacharias) esset absolutus, unius defuncti ex quattuor illis episcopis, quos tua illic ordinavit fraternitas, diocesim obtinere. Man sieht, die Aussagen stimmen nicht überein. Die Behauptung Virgils erklärt Zacharias rundweg für erlogen. Aber schwerlich war sie ganz aus der Luft gegriffen. Erinnert man sich an die Pläne des Herzogs i. J. 743 und seine Verbindung mit Zacharias, so wird man annehmen dürfen, daß ihm der Papst generell die Zusage gab, die Bistümer im Erledigungsfall zu besetzen. Berief sich Virgil darauf, so konnte er ihn der Lüge zeihen, da er ja nicht ihn persönlich genannt hatte. Ob nun aber Odilo so selbständig handelte, wie es nach den Brev. not. erscheint, ist mir fraglich. Gewiß ist das Zeugnis der Conv. Bag. jünger und weniger wert als das ihre. Aber nach Odilos Niederlage fand die Aufzeichnung des bairischen Gesetzes statt und nach dem bairischen Gesetz wurde der Bischof vom König bestellt I, 10 S. 273 vgl. oben S. 509. Angesichts dessen scheint es mir mehr als wahrscheinlich, daß die Erhebung des kaum nach Baiern gekommenen Kelten zwar durch Odilo geschah, aber auf Pippin zurückgeht. Was die Zeit anlangt, so steht fest, daß Virgil vor dem Juli 746 nach Baiern gekommen ist, ep. 68 S. 336; daß er den Episkopat kurz vor 748 erhielt, zeigt ep. 80 S. 360.

[2] Meichelbeck, H. Fr. I, 2 Nr. 120 S. 91: Tuti Grecus advena episcopus Scottus. Krabbo hat Bedenken gegen die Identifizierung Tutis mit Dobdagrec. Es ist natürlich zuzugeben, daß ein mehr als fünfzigjähriger Episkopat ungewöhnlich ist. Aber er ist nicht unmöglich. Und mir wenigstens scheint diese Annahme weniger schwierig als eine Verdoppelung der Person. Daß Dobdagrec als Greis nicht mehr an der Spitze des Klosters Chiemsee stand, hat nichts Auffälliges. Daß bejahrte Äbte zurücktraten, kam öfter vor. Ein Beispiel ist, um von Hraban abzusehen, Radbert Paschasius.

[3] Rettbergs Urteil II S. 234, daß Virgil als Brite wohl die älteren Formen seiner vaterländischen Kirche durchzuführen suchte, entbehrt jeden Haltes: zwischen Bonifatius und Virgil handelte es sich nirgends um Eigenheiten der keltischen Kirche. Der Gegensatz scheint vielmehr persönlich als sachlich gewesen zu sein.

er nicht geneigt, Bonifatius als kirchliche Autorität anzuerkennen. Und der Papst gab ihm und seinem Gesinnungsgenossen Recht gegen den Legaten. Dieser fügte sich der päpstlichen Entscheidung; aber er war nicht gesonnen, auf seine Aufsichtsrechte über Salzburg zu verzichten: da er an den Ansichten Virgils über die Antipoden Anstoß nahm, so erhob er Anklage gegen ihn in Rom. Zacharias war von der Seelenverderblichkeit der unerhörten Meinungen Virgils ebenso tief durchdrungen wie sein Legat: er bedrohte ihn und forderte Odilo auf, ihn zur Verurteilung nach Rom zu senden. Wir wissen nicht, ob dieser Befehl ausgeführt wurde. Doch muß es Virgil gelungen sein, sich zu rechtfertigen, denn er blieb in seiner Stellung: er wurde später noch konsekriert und so in aller Form Bischof von Salzburg.

Der Vorgang zeigt, daß Bonifatius die Männer, welche in den großen Fragen als seine Gesinnungsgenossen gelten müssen, keineswegs so beherrschte, wie er wünschen mußte. Enthält die Erzählung über seinen Zwiespalt mit Chrodegang von Metz[1] irgend einen historischen Kern, so haben wir ein zweites Zeugnis für diese Tatsache.

Sollten nicht diese Verhältnisse bei Karlmann dafür mitbestimmend gewesen sein, daß er die Errichtung eines austrasischen Erzbistums zunächst unterließ? Es war wertvoll, wenn es der Ordnung und der Einigkeit in der Kirche diente: wurde es ein Grund zu Reibereien, so war es nur schädlich.

Das Verhältnis zu Rom wurde, wie gesagt, durch die Frage des austrasischen Erzbistums nicht direkt berührt. Hier trug die Lebensarbeit des Bonifatius Frucht: er hatte die deutschen Fürsten und Bischöfe daran gewöhnt, kirchliche Maßregeln stets im Einvernehmen mit Rom zu treffen. Fragen und Antworten gingen hin und her: der Papst ließ keine Gelegenheit unbenützt, um mahnend und ermunternd bald zu den Fürsten und Bischöfen, bald zu dem Volke zu reden. Es bestand tatsächlich eine Gemeinschaft zwischen der fränkischen Kirche und Rom, von der man ein halbes Jahrhundert vorher nichts wußte. Rechtliche Formen hatte sie nicht angenommen: aber das Ansehen des Papstes hatte ein ganz anderes Gewicht als früher: das Bewußtsein, daß nur in der Gemeinschaft mit Rom, in der Unterordnung unter Rom die Kirche gedeihen könne, hatte unter dem fränkischen Episkopate kräftige Wurzeln geschlagen.

Es war der Silberblick im Leben des Bonifatius, daß diese

---

[1] Anon. Mogunt. Pass. Bonif. S. 477 f. Die Nachricht, so wie sie lautet, ist übrigens unmöglich; s. u. S. 590 Anm. 5.

Überzeugung in der feierlichsten Form von den fränkischen Bischöfen ausgesprochen und nach Rom übermittelt wurde.

Im Frühjahre 747[1] hielt er die letzte seiner Synoden: auch diesmal ist der Ort nicht bekannt; dagegen wissen wir, daß dreizehn Bischöfe aus beiden Hälften des Reiches an ihr Anteil nahmen: aus Deutschland von den Schülern des Bonifatius nur Burchard von Würzburg, neben ihm der alte Gesinnungsgenosse Heddo von Straßburg, von später eingesetzten Männern Fulcric von Lüttich, David von Speier und Agilolf von Köln. Außer den Bischöfen fanden sich auf der Synode Chorbischöfe, Priester und Diakonen in großer Zahl ein[2]. Dagegen wird die Anwesenheit der Fürsten nicht erwähnt, auch wurden die Beschlüsse nicht von den Fürsten verkündigt.

Auch diese Synode war eine Reformsynode; aber man sieht doch, daß bereits viel erreicht war: die Absetzung unwürdiger Bischöfe und dergleichen war nicht mehr nötig, es handelte sich nur noch darum, zu verhüten, daß ähnliche Zustände wieder einrissen, wie sie Bonifatius beseitigt hatte. Man suchte die getroffenen Einrichtungen fruchtbar zu machen: so das Institut der jährlichen Synoden. Sie sollten dazu benützt werden, die kirchlichen Rechtssätze zu verlesen; dadurch wurde der Klerus Jahr um Jahr an die Verpflichtung, sie zu beobachten, feierlich erinnert[3]. Auch von den Metropoliten und ihrer Stellung war die Rede: man bemühte sich, ihre Pflichten und ihr Verhältnis zu den übrigen

---

[1] Die Hauptquelle über diese Synode ist die undatierte ep. 78 an Cudberht von Canterbury; sodann die ep. 80 S. 360 enthaltene Antwort des Papstes auf den Bericht des Bonifatius, endlich ep. 82 gleichfalls undatiert. Das Jahr der Synode ergibt sich aus ihrem Verhältnis zu der von Cudberht berufenen Synode von Cloveshove. Daß die letztere im September 747 stattgefunden hat, steht fest, vgl. die praefat. Mansi XII, 395. Da nun die Beschlüsse der englischen Synode zum Teil durch die der fränkischen veranlaßt sind, vgl. Hefele CG. III S. 559 ff., Hahn, Forschungen XV S. 78 ff., Loofs, Zur Chronol. S. 36, so muß die fränkische Synode im Frühjahr 747 abgehalten worden sein. Hahns frühere Ansicht, die fränkische Synode habe erst 748 stattgefunden, Jahrbb. S. 104 und 220, wird von Werner S. 327 ff., und Fischer S. 177 und 288 festgehalten. Aber welchen Sinn hätte es, daß Bonifatius an Cudberht schreibt, ep. 78 S. 350: Non quia vestrae prudentiae opus sit rusticitatis nostrae statuta audire vel legere, sed propter bonam et humilem et sanctam voluntatem vestram putamus, vos libentius scire velle quam nescire, quae hic sacerdotes nobiscum servanda decreverunt, vobis emendanda et corrigenda distinamus, wenn er seine Statuten nach einer von Cudberht ihm gebotenen Vorlage bearbeitet hatte?

[2] Ep. 82 S. 362.

[3] Ep. 78 S. 351.

Bischöfen genau zu bestimmen. Sie waren von Bonifatius gedacht als Inhaber der Disziplinargewalt über die Bischöfe und als Mittelinstanz zwischen ihnen und Rom. Ihre Aufsicht sollte sich auf das Leben wie auf die Amtsführung der Bischöfe erstrecken[1]. Rom gegenüber sollten sie zu Berichten besonders in Disziplinarfällen verpflichtet sein; es wurde der Wunsch ausgesprochen, daß sie das Pallium regelmäßig vom Papst erbitten und erhalten sollten. Durch den Empfang dieser Auszeichnung erschienen sie als die Beauftragten des Papstes. Unmittelbar praktisch war, was über die Amtspflicht der Bischöfe gesagt wurde: ihnen liege die Sorge für das Heil des Volkes ob; deshalb sollten sie alljährlich ihre Parochien visitieren zum Zweck der Spendung der Firmung, der Unterweisung des Volkes, der Verhinderung der immer noch nicht ausgerotteten heidnischen Gebräuche[2]. Nach der jährlichen Provinzialsynode solle jeder Bischof seine Priester und Äbte zu einer Diözesansynode versammeln, um die Beschlüsse der großen Synode durchzuführen[3]. In der Fastenzeit müsse jeder Priester seinem Bischof Rechenschaft geben über seinen Glauben wie über seine Amtsführung. Wichtigere Fragen, welche der Bischof nicht selbständig zu entscheiden vermöge, sollten dem Metropoliten mitgeteilt, von ihm an die Provinzialsynode gebracht und so entschieden werden. Vermöge man auch hier nicht zu einem Schluß zu kommen, so habe der Metropolit nach Rom zu berichten[4].

Diese Beschlüsse sind nicht nur Wiederholung früher gefaßter: denn nirgends tritt so klar an den Tag, welches Bild der kirchlichen Verfassung Bonifatius als richtig vorschwebte. Er konnte nicht verzichten auf die dauernde Wiederbelebung des erzbischöflichen Amtes. Deshalb wollte er gleichsam für dasselbe Platz schaffen, indem er seinen Wirkungskreis genau umschrieb. Aber das Amt, wie er es sich dachte, konnte in der fränkischen Landeskirche nicht ins Leben treten. Der Fürst übte den größten Teil der Befugnisse, die Bonifatius den Metropoliten zusprach. In welchem Maße, zeigt der Brief des Papstes an Pippin, der ein paar Monate

---

[1] Ib. S. 351: Ut metropolitanus . . hortetur ceteros et admoneat, et investiget, quis sit inter eos curiosus de salute populi quisve neglegens . . . Quod proprium sit metropolitano . . subiectorum sibi episcoporum investigare mores et sollicitudinem circa populos, qualis sit.

[2] L. c. Wiederholt in cap. 3 der Synode von Cloveshove.

[3] Ebenfalls in Cloveshove wiederholt cap. 25.

[4] S. 351: Sic enim omnes episcopi debent metropolitano et ipse Romano pontifici, si quid de corrigendis populis apud eos impossibile est, notum facere; et sic alieni fient a sanguine animarum perditarum.

vor der Synode geschrieben ist. Pippin ist nach demselben in jeder Hinsicht Haupt der fränkischen Kirche[1].

Ebensowenig konnte Bonifatius den Verfassungsbau der Kirche für abgeschlossen halten, wenn nicht die päpstlichen Rechte zu klarer und unzweifelhafter Anerkennung kamen. Das war für ihn der wichtigste Punkt und die Synode stimmte ihm zu: man beschloß die Annahme einer Erklärung, welche aussprach, daß die Versammelten den katholischen Glauben, die Einheit mit der römischen Kirche und die Unterwerfung unter sie bis zu ihrem Lebensende bewahren wollten; dem heiligen Petrus und seinem Stellvertreter wollten sie untergeben sein, in allen Stücken sei ihr Begehren, die Gebote des Apostelfürsten treulich zu erfüllen, damit sie zu den ihm anvertrauten Schafen gezählt würden[2].

Diese Erklärung wurde einstimmig angenommen und von allen Mitgliedern der Synode unterzeichnet dem Papste übersandt.

Je älter Bonifatius wurde, um so weniger war er geneigt, die Verhältnisse und die Personen, besonders sich selbst und seine Leistungen günstig zu beurteilen. Seine gedrückte Stimmung kommt in dem Briefe, in welchem er Cudberht von Canterbury über die Synode und ihre Beschlüsse Nachricht gibt, sehr stark zum Ausdruck: gegraben und bedüngt, so urteilt er, habe er zwar den Weinberg des Herrn, aber nicht bewahrt; während er erwartete, er werde Trauben bringen, trage er nur Herlinge; Habakuks Wort erfülle sich an ihm: Der Ölgarten wird die Hoffnung täuschen und das Feld wird keine Speise geben[3]. So spricht er denn auch höchst bescheiden über die Synode, und doch klingt die Freude, die ihn erfüllte, aus seinen Worten, wenn er von der einstimmigen Annahme und Unterschrift jenes Bekenntnisses spricht. Welchen Wert er ihm beilegte, zeigt nichts so deutlich, als daß er in den nächsten Monaten nach der Synode eine Schrift über die Einheit des katholischen Glaubens verfaßte, die dem deutschen Klerus gewidmet war[4]: es lag ihm daran, daß die Überzeugungen, welche die Synode bekannt hatte, der deutschen Kirche wirklich zu eigen würden.

Auch in dem Briefe, den er nach Schluß der Synode an den Papst richtete, nahmen die Klagen über die fränkischen Zustände, über die ungetreuen Priester und ihren Anhang in den Gemeinden einen sehr breiten Raum ein. Zacharias mußte den Greis durch

---

[1] Cod. Carol. 3 S. 479.
[2] Ep. 78 S. 351.
[3] Ib. S. 352.
[4] Ep. 80 S. 359.

freundliche und tröstende Worte aufrichten[1]: er konnte es leicht; denn für ihn war der Inhalt des Synodalberichts höchst erfreulich. „Wir haben, so antwortete er seinem Legaten, die Urkunde des wahren und orthodoxen Bekenntnisses und der katholischen Einheit, welche Deine ehrwürdige Brüderlichkeit mit den von uns heiß geliebten fränkischen Bischöfen an uns gesandt hat, empfangen. Und da wir sie öffneten, wurden wir mit übergroßer Freude erfüllt, und wir sagen Gott, dem allmächtigen Vater, unaussprechlichen Dank; denn es hat ihm gefallen, sie alle einmütig zu unserer Gemeinschaft zurückzurufen, damit ihre geistliche Mutter, die heilige Kirche, Freude habe“[2].

Zacharias sah in dem Synodalbeschlusse das Anknüpfen eines dauernden Bandes zwischen der fränkischen Kirche und Rom. Diese Überzeugung sprach er auch in einem an die Mitglieder der Synode gerichteten Schreiben aus: „Euer Glaube und eure Einigkeit mit uns ist wertvoll und offenbar nicht allein vor Gott, sondern auch vor allen Menschen, da ihr zu dem seligen Apostelfürsten Petrus, eurem von Gott bestimmten Schützer und Meister, euch bekehrt habt.“ Er wünscht ihnen, daß sie eingegliedert seien der geistlichen Mutter, der heiligen katholischen und apostolischen Kirche Gottes, deren Oberhaupt nach Gottes Ordnung er sei[3]. Eine neue Epoche in der Entwickelung der fränkischen Kirche, glaubte er, hebe mit dieser Synode an.

Man hat in Rom die Bedeutung eines fränkischen Synodalbeschlusses schwerlich ganz richtig gefaßt. Zacharias ging von der Voraussetzung aus, daß derselbe an sich bindende Kraft habe. Das war jedoch nicht der Fall: die Synodalbeschlüsse waren genau genommen nur Anträge und wurden rechtlich giltig erst durch die königliche Bestätigung[4]. Weder Karlmann noch Pippin kann jedoch an der Synode von 747 Anteil genommen haben: nirgends wird ihr Name genannt: an Bischöfe und Laien schrieb Zacharias, aber an die Fürsten diesmal nicht. Waren die Beschlüsse ohne die Fürsten gefaßt, und wurden sie nicht nachträglich von ihnen genehmigt, so blieben sie rechtlich bedeutungslos. Sie wurden auch nicht ausgeführt: die definitive Ordnung der Metropolitanverhältnisse trat nicht ins Leben; der von Bonifatius entworfene Verfassungsorganismus blieb ein Wunsch. Nicht Erzbischöfe, sondern die Fürsten vermittelten den Verkehr zwischen der fränkischen

[1] Ep. 80 S. 358.
[2] L. c. S. 360.
[3] Ep. 82 S. 362.
[4] Vgl. Buch II Kap. 2 S. 165.

Kirche und Rom: er blieb gewissermaßen etwas Willkürliches; denn alles hing ab vom Leben des Bonifatius und von den Entschlüssen Karlmanns und Pippins.

Und doch hatte Zacharias ein Recht, den Wert des Bekenntnisses der fränkischen Kirche hoch zu schätzen. Es war etwas Großes, daß die Vertreter der wichtigsten Kirche der Welt in der feierlichsten Form aussprachen, daß Gemeinschaft mit Rom und Gehorsam gegen Rom für jede Provinzialkirche unerläßlich sei. Das war die Überzeugung, welche Bonifatius beseelt hatte, als er zuerst den deutschen Boden betrat; damals stand er mit ihr beinahe allein: nun bekannte sie der fränkische Episkopat. Blieb sie lebendig, so war fernerhin ausgeschlossen, daß die fränkische Kirche die Berührung mit Rom so völlig verlor, wie während des siebten Jahrhunderts. Zu einer rechtlichen Gestaltung konnte Bonifatius jene Überzeugung nicht führen. Sein letztes Ziel hat er nicht erreicht; aber was er geschaffen hatte, bot die Grundlage, worauf Größere als er fortbauten: Pippin und Karl d. Gr.

---

Sechstes Kapitel.

# Ausgang des Bonifatius.

Das Wirken des Bonifatius ist, soweit es die allgemeine kirchliche Entwickelung berührt, mit der Synode von 747 abgeschlossen. Er lebte noch Jahre lang, aber er tritt je länger je mehr neben Pippin zurück.

In derselben Zeit verschwindet auch Karlmann vom öffentlichen Schauplatz. Im Sommer 747 verzichtete er auf die Herrschaft, um Mönch zu werden. Schon den Zeitgenossen waren seine Beweggründe ein Rätsel [1]: er hatte glücklich, erfolgreich regiert; was sollte ihm den Besitz der Macht verleidet haben? Aber sein Schritt ist doch nicht etwas ganz Vereinzeltes: es gab Könige, die ihre Krone niederlegten, um sie dem heiligen Petrus zu weihen [2]. Solche Macht hatte das asketische Ideal über die leicht erregbaren Gemüter eines jugendlichen Geschlechtes. Man wird deshalb richtig geraten haben, wenn man Karlmann aus Liebe zum beschaulichen Leben, aus Devotion der weltlichen Größe entsagen ließ. Er ging nach Rom. In der Nähe, auf dem Berge Soracte. erbaute er ein Kloster; nach einigen Jahren zog er sich nach Monte Cassino zurück [3]. Nur einmal versuchte er später in die politischen Verhältnisse einzugreifen. Er kam dadurch in Zwie-

---

[1] Einhard, vit. Karol. 2: Incertum quibus de causis, tamen videtur quod amore conversationis contemplativae succensus; vgl. Fredeg. contin. 30.

[2] Coinred von Mercia und Offa von Essex unter Papst Konstantin, Beda H. e. V, 19. Der Lombarde Rachis i. J. 749, Vit. Zachar. c. 23 S. 434.

[3] Annal. regni Fr. z. J. 746. Einhard, l. c. vgl. J.W. Nr. 2280.

spalt mit dem Papst wie mit seinem Bruder: derselbe war ungelöst, als ihn ein frühzeitiger Tod hinwegraffte[1].

Sein Rücktritt stellte die Einheit des fränkischen Reichs wieder her; bald folgte ein größeres Ereignis, die Entthronung der Merowinger und die Thronbesteigung Pippins. Wir fragen hier nicht nach der Bedeutung desselben für die kirchliche Politik Pippins, sondern beschränken uns auf die Frage nach der Teilnahme des Bonifatius.

Keine Quelle erwähnt, daß Bonifatius irgendwann eine politische Tätigkeit gesucht oder geübt hätte. Wie wäre auch der Mann, dem der Verkehr am Hofe eine Last war, dazu geeignet gewesen? Es war ihm möglich, mit politischen Gegnern wie Pippin, Grifo und Odilo gleichzeitig zu verkehren[2]; dabei spielte er nicht ein doppeltes Spiel, sondern die politischen Gegensätze waren für ihn nicht vorhanden; sein Interesse konzentrierte sich auf das kirchliche Gebiet. So gingen denn auch die Verhandlungen mit Rom nicht durch ihn; Fulrad, Abt von S. Denis, und Bischof Burchard von Würzburg[3] waren die Boten der Franken an Zacharias.

Das einzige, was Bonifatius tat, war, daß er die Salbung des neuen Königs vollzog[4]. Wenn er den Schritt Pippins mißbilligt hätte, so würde er die Vornahme dieser Handlung abgelehnt haben. Aber ihm konnte nicht in den Sinn kommen, das zu verwerfen, was der Papst als sittlich gerechtfertigt anerkannt hatte. Das päpstliche Urteil war für ihn hier wie überall entscheidend.

An der Absetzung Childerichs war demnach Bonifatius unbeteiligt. Und doch sieht man gerade bei diesem Anlaß, wie tiefgreifend die Folgen seines Wirkens waren. Die Frucht seiner

---

[1] Annal. regni Fr. z. J. 753. Einhardi Annal. z. J. 754. Vit. Steph c. 30 S. 448.

[2] Rettberg I S. 385 beurteilt das Verhältnis zu Grifo, wie mich dünkt, unrichtig. Es kam dabei nur persönliche, nicht politische Hinneigung, in Frage. Geradezu abenteuerlich ist, wie sich Buß S. 350 die politische Bedeutung des Bonifatius denkt. Überhaupt scheint mir, daß sowohl die Ankläger, als die Verteidiger des Bonifatius geneigt sind, ihn als politische Größe zu überschätzen.

[3] Annal. regni Fr. z. J. 749.

[4] Annal. regni Fr. z. J. 750. Rettberg I S. 386 ff., dem Fischer folgt, S. 194 ff., hat die Richtigkeit der Nachricht bestritten. Aber daß Bonifatius in einer Reihe linksrheinischer Quellen nicht genannt wird, kann bei der Kürze der Notizen nicht befremden. Wurde die Salbung vorgenommen, so konnte der päpstliche Vikar nicht übergangen werden. Vgl. Scherer S. 363. Auch Mühlbacher S. 30 erklärt sich für die Glaubwürdigkeit der Nachricht.

Lebensarbeit war, wie wir sahen, eine ungemeine Verstärkung des päpstlichen Ansehens. Ohne sie wäre es den Franken nicht in den Sinn gekommen, dem Papste die Frage vorzulegen, ob es gut sei, daß der Königstitel von einem Mann geführt werde, der die Königsmacht nicht besitze. Man muß urteilen, daß die Tätigkeit des Bonifatius es möglich machte, daß die Entthronung der Merowinger in der Weise vollzogen wurde, wie sie geschah; aber Bonifatius selbst war weder im Rate Pippins, als sie beschlossen, noch war er an der Arbeit, als sie vollbracht wurde [1].

Nicht große, weit aussehende politische Pläne beschäftigten den alten Mann in diesen Jahren. Liest man das Bruchstück seines letzten Briefes an Papst Zacharias, oder des letzteren Schreiben an den Erzbischof vom 4. November 751 [2], so sieht man, daß seine Arbeit nicht mehr ins weite ging: sein Ziel war die Einführung gleichmäßiger kirchlicher Sitten bis ins kleinste und einzelnste, seine Tätigkeit die verhältnismäßig beschränkte eines Diözesanbischofs, seine Sorgen die eines Greises, dessen Gedanken sich rückwärts auf das verflossene Leben richten, und den Bedenken über dies und jenes, was er getan hat, und was geschehen ist, quälen.

Was das erste anlangt, so sind es nach unserem Urteile zumeist Kleinigkeiten, die ihn beschäftigten; aber er betrachtete sie unter dem großen Gesichtspunkte der kirchlichen Einheit. Deshalb war er bedenklich gegen manche im fränkischen Reich übliche, von der römischen Kirche nicht gekannte Benediktionen; deshalb lag ihm daran, genau zu wissen, wie oft in der Messe ein Kreuz geschlagen, was in Bezug auf die Osterlampen beobachtet werden müsse, ob es erlaubt sei, Speck oder Pferdefleisch, Störche oder Krähen zu essen, ob die Nonnen sich gegenseitig die Füße waschen dürften wie die Mönche u. dgl. [3]

Seine bischöfliche Tätigkeit legte ihm Fragen nahe, wie die nach der Beobachtung des kanonischen Alters bei der Ordination. Das Bedürfnis des kirchlichen Dienstes ließ ihn wünschen, daß die

---

[1] Die Vermutung, daß der Ep. 86 S. 368 erwähnte mündliche Auftrag Luls sich auf den Thronwechsel bezogen habe, ist unzulässig; nach den Worten, secreta quaedam mea, de quibusdam necessitatibus meis, handelte es sich dabei um Dinge, die Bonifatius persönlich betrafen, wahrscheinlich seine Ersetzung im Mainzer Bistum.

[2] Ep. 86 f. S. 368 ff. Dünzelmann, Forschungen XIII S. 12 und Böhmer-Will S. 12 verlegen die Briefe in den Sommer 744. Das ist schon deshalb unmöglich, weil der Papst seine Freude darüber ausspricht, daß Bonifatius noch lebe (S. 369).

[3] Ep. 87 S. 370.

Zahl der Kleriker sich rasch vermehre, seine Gewissenhaftigkeit aber hinderte ihn, die Ordination Männern zu erteilen, die noch nicht dreißig Jahre alt waren. Zacharias hob ihn über die Bedenken hinweg, indem er Ordinationen Fünfundzwanzigjähriger in Notfällen gestattete. Es war dieselbe Gewissenhaftigkeit, die es ihm untunlich erscheinen ließ, daß die heidnischen Slawen, die auf deutschem Gebiete wohnten, Abgaben an die Kirche entrichteten: der Papst war auch in diesem Punkt weniger bedenklich als er[1].

Hauptsächlich aber war es doch die Vergangenheit, die seine Gedanken erfüllte. „Euer zweiter Vorgänger, Gregor, schreibt er an Zacharias, hat mich Unwürdigen ordiniert und zur Verkündigung des Glaubens nach Deutschland geschickt, und mich dabei eidlich verpflichtet, daß ich in Wort und Tat die rechten Bischöfe und Priester unterstütze und fördere; das habe ich mit Gottes Beistand zu erfüllen gesucht; ebenso, daß ich die falschen Priester und Verführer des Volkes auf den rechten Weg zurückführe oder mich von ihrer Gemeinschaft lossage; das habe ich zum Teil beobachtet, zum Teil aber vermochte ich nicht es zu erfüllen. Im Geiste habe ich meinen Eid gehalten: meine Seele ist nicht in ihren Rat gekommen. Aber äußerlich mich von ihnen ganz ferne zu halten, war ich nicht imstande, wenn ich genötigt durch die Bedürfnisse der Kirchen zu dem Frankenfürsten kam. Ich habe Leute dort gefunden, die mir nicht gefielen; jedoch an ihrem Abendmahle habe ich nicht teilgenommen.“ Er bittet den Papst um Absolution, wenn er sein Verhalten mißbillige; sogar Pönitenz zu leisten erklärt er sich bereit.

Wie sein Verhalten im allgemeinen, so beunruhigte ihn manches einzelne. Die Frage der fränkischen Erzbistümer und die Verleihung der Pallien war für ihn ein Stachel: er sagte sich, daß er an der Sache unschuldig sei; aber er meinte doch die päpstliche Vergebung zu bedürfen[2]. Auch daß Milo und andere Bischöfe seinesgleichen sich in ihren Ämtern befanden, quälte ihn. Sogar darüber wurde er zweifelhaft, ob der Beschluß von Estinnes und Soissons über die Kirchengüter richtig sei[3]. Daß er im Drang der Umstände Priester und Diakonen an anderen als den herkömmlichen Tagen ordiniert hatte, lag ihm ebenfalls auf dem Gewissen[4].

---

[1] Slawen an der Fulda erwähnt Eigil, vit. Sturm. 7 M.G. Scr. II S. 369.

[2] Ep. 86 S. 368.

[3] Ep. 87 S. 372: De censu aecclesiarum i. e. solidum de cassata suscipe et nullam habeas esitationem. Vgl. Cap. Lift. 2 S. 28; Suess. 3 S. 29, und oben S. 532 und S. 545.

[4] Die letzen Punkte ergeben sich aus dem Briefe des Papstes; der des Bonifatius ist bekanntlich ein Bruchstück.

Das sind Bedenken eines Mannes, dem die gewohnte vorwärts dringende Arbeit abgeht: da er stille halten muß, fühlt er die nagenden Zweifel über das Vergangene.

Nur auf eins blickte Bonifatius auch jetzt mit voller Befriedigung, auf sein Kloster in Fulda[1]. In den Jahren seiner erfolgreichsten Tätigkeit hatte er es gegründet[2]. Er dachte damals an einen sicheren Stützpunkt für sein Wirken, aber auch schon an seinen Ausgang. In Fulda wollte er einst rasten von der Mühe des Lebens, hier sollte auch sein Leichnam die letzte Ruhe finden[3].

Sein Lieblingsschüler war ihm bei der Einrichtung des Klosters an die Hand gegangen. Wir haben des Jünglings Sturm früher gedacht. Unter der Leitung Wigberts hatte er sich trefflich entwickelt; bald erhielt er die Priesterweihe; er predigte in der Umgebung des Klosters Fritzlar. Aber sein Sinn stand nach dem zurückgezogenen Leben der Eremiten. Das hat Bonifatius schwerlich vorausgesehen, als er ihn bestimmte, sich ihm anzuschließen; denn er bedurfte der Arbeiter; er nahm eher Mönche aus dem Kloster, als daß er seine Schüler in die Einsamkeit gesandt hätte. Aber tadeln konnte er seinen ganzen Anschauungen nach den Wunsch nicht, der ohne sein Zutun in der Seele des jungen Mannes erwacht war. So gab er denn seine Zustimmung dazu, daß Sturm drei Jahre, nachdem er die Priesterweihe erhalten hatte, im buchonischen Walde einen passenden Ort für eine stille Klause sich suchte. Er fand ihn am Einfluß der Haune und Geis in die Fulda, da wo später das Kloster Hersfeld erbaut wurde. Mit zwei Genossen hat Sturm eine Zeitlang dort gelebt. Aber die Zelle wurde nicht alsbald zum Kloster; Bonifatius war bedenklich, hier ein Kloster zu gründen; die Nähe der heidnischen Sachsen schien dessen Bestand Gefahr zu drohen. Er gebot Sturm, weiter südwärts einen geschützteren Platz zu suchen. Manchen vergeblichen

---

[1] Hauptquelle ist Eigils vita Sturmii. Die Urkunden bei Dronke, Codex dipl. Fuld., 1850, und Traditiones et Antiquitates Fuldenses, 1844. Vgl. dazu Heydenreich, Das älteste Fuldaer Cartular, Leipzig 1899; Arnd, Gesch. des Hochstifts Fulda, 1862; Gegenbaur, Das Kloster Fulda, 1871; auch Stein, Gesch. Frankens I S. 39 u. ö.; Gengler, Beiträge IV S. 82.

[2] V. Sturm. 13: 12. März 744.

[3] Die Worte Rettbergs I S. 371: Eine Anstalt für Askese . . nicht aber für Mission, sind unrichtig. Daß die Rücksicht auf die Mission wirksam war, zeigt ep. 86 S. 368 f.: In quo loco . . proposui aliquantulum vel paucis diebus fessum senectute corpus requiescendo recuperare et post mortem iacere. Quattuor etenim populi, quibus verbum Christi per gratiam Dei diximus, in circuitu loci huius habitare dinoscuntur; quibus cum vestra intercessione, quamdiu vivo vel sapio, utilis esse possum.

Gang hat Sturm in den Waldtälern an den Abhängen der Röhn und des Vogelsbergs gemacht. Schließlich schien ihm ein Ort, Eichloh genannt, allen Anforderungen zu entsprechen. Bonifatius stimmte zu, und da Eichloh im Besitze Karlmanns war, so begab er sich selbst an den Hof, um von dem Majordomus Grund und Boden für Errichtung eines Klosters zu erbitten. Karlmann gewährte einen Bezirk von 8000 Schritt im Durchmesser und veranlaßte auch die Großen des Grabfelds zu Schenkungen[1]. Am 12. März 744 traf Sturm, begleitet von sieben Brüdern aus Fritzlar, in Eichloh ein. Im Mai kam Bonifatius, nun wurde der Grund zu einer Kirche gelegt. So ward das Kloster Fulda gegründet.

Es sollte eine Musterstiftung für Deutschland werden. Ein paar Jahre nach der Gründung begab sich Sturm nach Italien, um die Einrichtungen der dortigen Klöster kennen zu lernen. Begleitet von zwei Brüdern verbrachte er ein volles Jahr daselbst; am längsten weilte er in Rom und Monte Cassino. Zurückgekehrt suchte er Bonifatius in Thüringen auf; manche Erinnerungen an die eigenen Romfahrten mochten in dem Greise lebendig werden, wenn er den jüngeren Mann von seinen Reiseerfahrungen erzählen hörte; seine Seele hing an denselben; er mahnte ihn, Fulda, so viel er könne, zu einem Nachbilde der italienischen Benediktinerklöster zu machen. Es sollte ein Ort asketischer Frömmigkeit sein; man sieht es auch daraus, daß er selbst die Mönche zu dem Entschluß veranlaßte, sich des Weines völlig zu enthalten.

Bonifatius hat das Kloster geliebt: Jahr um Jahr hielt er sich eine Zeitlang dort auf; er unterwies Abt und Brüder in ihren Pflichten, nahm wohl auch teil an ihren Handarbeiten. Hier hatte er einen Ort, wo er ungestört dem Gebet, der Kontemplation und Schriftbetrachtung sich hingeben konnte. Mit Vorliebe verweilte er besonders auf der Anhöhe, die in ihrem Namen Bischofsberg das Gedächtnis an ihn bewahrt[2].

Jetzt in seinem Alter dachte Bonifatius daran, sein Kloster vor jeder Erschütterung zu sichern. Er meinte es zu erreichen, indem er Zacharias bat, das Kloster unmittelbar unter die Jurisdiktion des römischen Stuhles zu stellen[3].

---

[1] Karlmanns Urkunde ist nicht erhalten; ihr Inhalt ergibt sich aus dem Auszug Vit. Sturm. 12. Vgl. Ep. 86 S. 368: Hunc locum . . per viros religiosos et Deum timentes, maxime Carlmannum quondam principem Francorum iusto labore adquisivi.

[2] V. Sturm. 13.

[3] Das Bruchstück des Briefes des Bonifatius enthält diese Bitte nicht; doch muß sie in dem fehlenden Reste gestanden haben. Vgl. ep. 87 S. 370:

Man hört die Liebe zu seiner Stiftung in der Art, wie er von dem Orte und seinen Bewohnern spricht: ein waldiger Platz in menschenleerer Einsamkeit, aber günstig gelegen inmitten der deutschen Stämme, denen er gepredigt; die Mönche Schüler Benedikts: als Meister in der Enthaltsamkeit kennen sie weder Fleisch noch Wein oder Meth; sie haben keine Knechte, sondern sind zufrieden mit dem, was sie selbst erarbeiten.

Zacharias kam dem Wunsche des Bonifatius nach. Er erteilte das erbetene Privilegium, indem er bestimmte, daß das Kloster Fulda unter der ausschließlichen Jurisdiktion der römischen Kirche stehen solle, kein Priester irgend welcher Kirche dürfe in ihm irgend eine Gewalt ausüben neben dem apostolischen Stuhle; niemand, der nicht von dem Abte eingeladen sei, dürfe auch nur eine Messe daselbst lesen[1].

Die Bestimmung, welche Zacharias traf, war eine in der fränkischen Kirche unerhörte Neuerung. Zwar waren nicht wenige Klöster von der Gewalt des Diözesanbischofs mehr oder weniger vollständig befreit; allein Unterordnung eines Klosters unter Rom war bisher noch niemals vorgekommen. Dagegen kannte man diese Einrichtung sowohl in Italien[2] als in England[3]: weder Bonifatius noch dem Papste war sie neu. Daß der erstere um sie bat, entsprang ohne Zweifel dem Mißtrauen, von dem er auch jetzt noch gegen den fränkischen Episkopat beseelt war[4]. Er sah Männer

---

Et hoc petisti, und das Privilegium S. 374: Quia postulasti a nobis. Gegen die Zweifel Rettbergs I S. 615 vgl. Oelsner, Jahrbb. S. 58.

[1] Die einst vielumstrittene Frage nach der Echtheit des Privilegiums ist nach Sickels grundlegenden Untersuchungen (Wiener Sitzungsberichte 47, 597 ff.) und den an sie anknüpfenden Erörterungen, s. Oelsner, Jahrbb. S. 58, Harttung, Dipl. hist. Forsch. S. 195 und die 2. Aufl. dieses Buches S. 566 Anm. 3, von Tangl einer erneuten Untersuchung unterzogen worden, Mitt. des Instit. XX, 1899, S. 193 ff. Sein Ergebnis ist, daß die kürzere Fassung, Bonif. ep. 89 S. 374 Spalte 2, als echte Urkunde zu betrachten sei. Der enge Anschluß an Formel 32 des Liber diurnus biete die beste Gewähr für die Treue der Überlieferung. Dadurch wird die in der 2. Aufl. gegen Harttung vertretene Ansicht bestätigt, daß die Exemtion ohne Vorbehalt der bischöflichen Gerechtsame keinen Grund zu Bedenken gewährt. Die längere Fassung S. 374 Spalte 1 ist nach Tangl eine Verunechtung, die in Fulda nach dem Muster der fränkischen Privaturkunde und in teilweiser Benützung von Königsurkunden vorgenommen wurde.

[2] Der Beweis liegt in den beiden Formeln des Liber diurnus 32 und 77, ed. Sickel S. 23 und 82. Die erstere ist das Formular für das Fuldische Privilegium.

[3] Vgl. Sickel S. 630 und Oelsner S. 60.

[4] Daß die Bitte des Bonifatius gegen kanonische Bestimmungen ver-

wie Milo von Trier immer noch im Amte; er wußte, daß die Bestellung der Bischöfe in der Regel vom Hofe ausging: es ist nicht zu verwundern, daß er sein Kloster davor behüten wollte, durch einen unwürdigen Praelaten verwirrt oder zerstört zu werden. Dagegen galt ihm Rom als ein unerschütterlicher Fels des Rechts und der Wahrheit. Und wie hätte Zacharias der Bitte des Bonifatius nicht zustimmen sollen? Ihn bestimmte ja bei allen Maßregeln, die er traf, der Gedanke der Erweiterung der römischen Macht.

Auffälliger wäre es, wenn Pippin das päpstliche Privilegium bestätigt hätte. Er würde dadurch das Gefüge der fränkischen Landeskirche durchbrochen, den Rechtsanschauungen zuwider gehandelt haben, die er als giltig anerkannte[1]. Nun hat man in Fulda später eine Urkunde besessen, durch die Pippin das päpstliche Privilegium bestätigte. Aber diese Urkunde war eine Fälschung, entstanden ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des Bonifatius[2]. Wenn dieser überhaupt um die Bestätigung des päpstlichen Privilegiums nachsuchte, so hat Pippin ihm diese Bitte nicht gewährt. Noch einmal mußte er auf einen Wunsch verzichten unter dem Druck der Rechtsordnungen der fränkischen Kirche.

Wie die Sorge für Fulda, so beschäftigte ihn die für Mainz. Er hatte einstmals den dortigen Episkopat widerwillig übernommen; aber er dachte zu groß, als daß er sich den Pflichten, die er ihm auflegte, entzogen hätte; mit Unterstützung von Chorbischöfen hatte er ihnen bisher genügt. Nun aber hielt er die Zeit für gekommen, um die Last der Verwaltung in jüngere Hände zu legen. Er er-

---

stieß, ist unbestreitbar. Aber Bonifatius schreckte davor nicht unter jeder Bedingung zurück. Er wußte ohne Zweifel, daß es jedem Bischof kanonisch untersagt war, einen Nachfolger zu wählen. Gleichwohl wünschte er, daß es ihm gestattet würde. Er wußte, daß es kanonisch unstatthaft sei, daß ein Bistum zwei Bischöfe habe; gleichwohl ließ er Lul zum Bischof von Mainz ernennen, obgleich er selbst nicht aufhörte, Bischof zu sein. Der Grund war, daß er seine Nachfolge nicht den Zufälligkeiten einer fränkischen Bischofsernennung aussetzen wollte. Ein ähnlicher Grund bestimmte ihn hier. Auch daß Fulda im Würzb. Sprengel lag, mag in Betracht gekommen sein.

[1] Kapitulare von Verneuil (11. Juli 755), 5. u. 10, Cap. Reg. Fr. S. 34f.

[2] B.M. 70 (Juni 753). Im Urteil über die Echtheit oder Unechtheit dieser Urkunde war man bisher abhängig von dem Urteil über das päpstliche Privilegium. Dagegen hat Tangl in der S. 582 Anm. 1 angeführten Abhandlung den Nachweis ihrer Unechtheit geführt. Er nimmt an, daß sie im ersten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts entstand; 810—812 wurde sie von Karl d. Gr. bestätigt, B.M. 439; neuer Textabdruck bei Tangl S. 241 f.

teilte wahrscheinlich im Spätjahre 752 Lul die Weihe zum Chorbischof[1]; ihn wünschte er zu seinem Nachfolger. Die Erlaubnis einen solchen zu bestellen, hatte ihm Papst Zacharias vorlängst gegeben[2]. Aber Bonifatius wußte, daß er ihm das Bistum nicht übertragen konnte ohne die Ermächtigung des Königs[3]. Deshalb schrieb er an Pippin. Er empfahl Lul: an ihm würden, wie er hoffe, die Priester einen Lehrer, die Mönche einen Meister, das christliche Volk einen treuen Prediger und Hirten haben, und er bat, daß ihn der König, wenn es ihm gefalle, zum Bischof ernenne[4]

Wie hatten sich doch, seitdem Pippin die Zügel in die Hand genommen hatte, die Verhältnisse so vollständig geändert. Mächtig war der Gedanke der fränkischen Landeskirche wieder hervorgetreten. Es war zehn Jahre her, daß Zacharias Bonifatius geboten hatte, wenn er in Todesgefahr sei, einen Nachfolger zu ernennen und dann zur Konsekration nach Rom zu senden[5]. Statt nach Rom schrieb nun Bonifatius an den König[6].

Wie er durch die Weihe Luls die Zukunft des Mainzer Bis-

[1] Ausgang 751 ist Lul noch Presbyter, ep. 86 S. 368. In dem vor dem Mai 753 geschriebenen 93. Brief heißt er corepiscopus. In der Zwischenzeit hat er also die Weihe erhalten. Er war nicht der einzige Chorbischof in der Umgebung des Bonifatius; vgl. Willib. 8 S. 463.

[2] Ep. 80 S. 361 v. 1. Mai 748.

[3] Schon im Jahre 742, als es sich um dieselbe Sache handelte, schrieb Bonifatius an Zacharias: Hoc non videtur posse fieri, si contrarius princeps fuerit, ep. 50 S. 300.

[4] Ep. 93 S. 380: Ut . . . Lullum . . si clementiae vestrae placeat, in hoc ministerium populorum et ecclesiarum componere et constituere faciatis praedicatorem et doctorem presbiterorum et populorum. In dem Briefe ist zuerst Fulrad, dann Pippin angeredet; man muß deshalb entweder annehmen, daß er aus zwei Briefstücken besteht, die auseinander zu ergänzen sind, oder daß die von Fulrad an Pippin zu richtende Bitte wörtlich in den Brief an den ersteren aufgenommen ist. Daß die Ernennung Luls nicht einen vollständigen Verzicht des Bonifatius auf die Leitung der Mainzer Diözese in sich schloß, braucht man kaum zu bemerken: Lul wurde nur zu einem Gehilfen, der das Recht hatte, Bonifatius innerhalb der Diözese in allen Stücken zu vertreten. An Übertragung des päpstlichen Vikariats oder der erzbischöflichen Stellung ist vollends nicht zu denken. Jaffé verlegt das undatierte Briefstück in die Jahre 753—754; ebenso Dümmler; Oelsner S. 40 751—752, Hahn 751. Sicher scheint mir, daß ep. 93 und 107 vor dem Aufenthalt in Neuster und nach Luls Rückkehr aus Rom geschrieben sind.

[5] Ep. 51 S. 304: Ut huc veniat ordinandus.

[6] Die passio Bonif. S. 477 spricht von einem Synodalbeschluß, kraft dessen Lul das Mainzer Bistum erhielt. Die Nachricht scheint mir gegenüber den Briefen sehr unwahrscheinlich.

tums zu ordnen suchte, so lag ihm auch die Sorge für die Priester und Mönche, die er aus England nach Deutschland gezogen hatte, am Herzen. Sie waren zum Teil bejahrte Männer; die Kirchen, an denen sie wirkten, die Klöster, in denen sie sich aufhielten, waren arm, durch die Nähe der Heiden gefährdet. Ebenso bekümmerte ihn das Schicksal der Kinder, die seinen Klöstern zur Unterweisung übergeben waren. Auch hier sollte der König eintreten und die Fremdlinge in seinen Schutz nehmen. Bonifatius mochte daran denken, welchen Wert der Schutzbrief Karl Martells für ihn gehabt hatte.

Nicht an den König allein schrieb er in dieser Sache, sondern auch an den Abt Fulrad von S. Denis, dessen einflußreichsten theologischen Ratgeber. Er spricht in aller Ruhe von der Wahrscheinlichkeit seines baldigen Todes; aber bei dem Gedanken an die Vergangenheit bewegt ihn nur der Dank für das, was Pippin ihm gewesen war, und deshalb ist er auch für die Zukunft voll Vertrauen zu seiner Fürsorge für die Seinen [1].

Pippin gewährte den Wunsch des Bonifatius; Lul wurde die Nachfolge in der Mainzer Diözese übertragen. Voll Freude und Dankbarkeit schreibt Bonifatius an Pippin: „Wir bitten unsern Herrn Jesum Christum, daß er Euch im Himmelreich ewigen Lohn dafür erstatte, daß Ihr unsere Bitten freundlich zu erhören geruht habt: mein Alter und meine Schwachheit habt Ihr getröstet“ [2].

Er war krank gewesen, als er zuerst an Pippin schrieb; nun fühlte er sich wieder stärker: er glaube, äußerte er, daß er dem König — so sah er nun seine Arbeit an — wieder dienen könne [3]; er erklärte sich bereit, an einem Placitum des Königs teilzunehmen. Sein alter Mut und Geradsinn hat ihn auch in diesen Zeiten nicht verlassen. Ein Knecht der Mainzer Kirche, der entflohen war, hatte ein Urteil des Königs erlangt, daß Bonifatius ihm sein Recht werden lasse. Bonifatius erklärte ihn für einen Lügner und schickte ihn mit einem Boten dem König zurück: gegen solche Fälscher solle er ihn verteidigen, statt ihren Lügen zu glauben [4].

Auch sein Verhältnis zu Rom mußte Bonifatius noch einmal neu ordnen. Das Privilegium für Fulda war der letzte Gunst-

---

[1] Ep. 93 S. 380. Rettberg I S. 391 erklärt den Brief für „demütig bittend“. Das scheint mir zu viel gesagt; weit treffender spricht Hahn, Bonifaz und Lul S. 259, von aus dem Herzen strömender Beredsamkeit.

[2] Ep. 107 S. 394.

[3] Per misericordiam Dei credo, quod possim in vestro servitio iterum esse.

[4] Ep. 107 S. 394.

beweis, den ihm Papst Zacharias erteilte. Am 23. März 752 ist er gestorben[1]. Sein Nachfolger Stephan wurde wenige Tage nach seiner Erhebung vom Schlage gerührt; er starb, ehe er konsekriert war. In einer Woche hatte Rom zwei Päpste zu wählen: noch am Todestag Stephans, den 26. März, fand die Neuwahl statt; sie traf Stephan II.

Mit Pippin knüpfte der neue Papst alsbald Beziehungen an[2]: aber es dauerte einige Zeit, bis der Verkehr mit dem Erzbischof in Gang kam. Bonifatius zögerte länger, als er vordem getan hatte, den Neugewählten zu begrüßen. Der Grund lag nicht im Schwanken seiner Überzeugungen, auch nicht nur im Zaudern des Alters; sondern seine Gedanken und seine Arbeit waren durch unvorhergesehenes Unheil in Anspruch genommen. Im Jahr 752 fielen die Sachsen sengend und brennend in Thüringen ein; mehr als dreißig Kirchen sind damals in Flammen aufgegangen. Die Sorge für ihre Wiederherstellung drängte alles andere in den Hintergrund. So dauerte es bis ins Jahr 753, bis er einen Gesandten an Stephan abzuordnen die Muße fand. Das Schreiben, das er überbrachte, versicherte den Papst in den alten Formeln seiner unwandelbaren Treue und bat um die Fortdauer der bisherigen Gemeinschaft mit Rom[3].

---

[1] S. Duchesne, Lib. pont. I S. CCLVIII.

[2] Vit. Steph. 15 S. 444.

[3] Ep. 108 S. 394 f. Die Datierung dieses Briefes macht Schwierigkeiten, obgleich Bonifatius in ihm eine chronologische Angabe gibt: Legatione Romana per triginta et sex annos fungebar. Denn das nächstliegende Verständnis, daß er die 36 Jahre von seiner Ernennung zum Legaten an zählt, ist unmöglich. Man muß einen anderen Zeitpunkt suchen, von dem an er zählen kann. Sachlich würde es am nächsten liegen, seinen Eintritt in die Missionsarbeit, also d. J. 716 als Ausgangspunkt zu betrachten; aber das ist durch die Worte legatio Romana ausgeschlossen. Bonifatius zählt nicht die Jahre seiner Arbeit, sondern die Jahre seiner direkten Beziehungen zu Rom. Deshalb muß man seinen ersten römischen Aufenthalt, Herbst 718 bis Mai 719, als die Zeit, von der an er rechnet, betrachten. Das hatte keine Schwierigkeit, so lange 755 als Todesjahr zulässig war: zählte man vom Mai 719 an, so war das 36. Jahr Mai 754—755. Nachdem aber Tangl den Beweis für 754 geführt hat, s. u., ist dieser Ansatz unmöglich. Wie mich dünkt, bleibt nur der Ausweg anzunehmen, daß Bonif. nicht vom Tage der Vollmacht an rechnete, und nicht 36 volle Jahre zählte. Sein Terminus a quo war der Anfang seiner direkten Beziehungen zu Rom, also der Herbst 718. Rechnete er dann dieses Jahr als das erste, so war 753 das 36. Wahrscheinlich aus dem Anfang dieses Jahres stammt der Brief. Nicht später; denn er ist jedenfalls nicht jünger als die vor der Reise nach Neuster, wahrscheinlich im März 753 geschriebene ep. 109, s. über sie unten. Aber auch nicht früher; denn Bonifatius ent-

Es hat etwas Ergreifendes zu sehen, wie der greise Bischof in dieser Weise sein Haus bestellte. Nirgends sollte etwas Ungeordnetes, Unfertiges hinter ihm bleiben.

Als er so weit war, fühlte er sich frei; er konnte zu seinen Jugendplänen zurückkehren. In Gedanken hatten sie ihn seit Jahren wieder beschäftigt. Schon als er das Privilegium für Fulda erbat, erinnerte er daran, daß das Kloster inmitten der vier Stämme liege, denen er das Wort Gottes verkündigt habe [1]: er hatte die Friesen nicht vergessen. Als er mit Abt Optatus von Monte Cassino in Gebetsgemeinschaft trat, äußerte er, jener möge bitten, daß das evangelische Licht der Herrlichkeit Christi und der Weg des Lebens, den er den Heiden und den Völkern zeigen müsse, ihm selbst nicht dunkel werde [2].

Nun, nachdem für seinen Platz in Mainz gesorgt war, gewann die Sache feste Gestalt. Er begann mit den Vorbereitungen zu einem Missionszug nach Friesland. Es war ein Zug zu neuer Arbeit, aber Bonifatius trat ihn an im sicheren Vorgefühl seines baldigen Todes: er ließ eine Truhe mit Büchern füllen, die er auch jetzt nicht entbehren wollte. „Aber, sagte er zu Lul, leg auch das Linnen dazu, in das man meinen altersschwachen Leib hüllen wird.“ Dem treuen Schüler kamen die Tränen in die Augen [3]. Auch Lioba ließ er auffordern, ihn noch einmal zu besuchen: er mahnte sie, Deutschland nicht zu verlassen; es wäre ihm wie Fahnenflucht vorgekommen. Die zarte Innigkeit des Verhältnisses beider tritt noch einmal in der schönsten Weise an den Tag: er gebot, man solle sie, wenn sie einstmals stürbe, in seinem Grabe bestatten: gemeinsam hätten sie in diesem Leben Christo gedient, gemeinsam wollten sie den Auferstehungstag erwarten [4]. Für alle die Seinen hat er ge-

---

schuldigt sich, daß er tam tarde seinen Boten und seinen Brief schickt. Auf diese Zeit scheinen mir auch die Verhältnisse zu weisen. Man wird den Sachseneinfall des Jahres 752 nicht ins Frühjahr, sondern erst in den Sommer oder Herbst setzen können. Denn sonst ließe sich nicht absehen, weshalb Pippin ihn erst 753 rächte. Demnach konnte Bonifatius die ersten Schritte zur Wiederherstellung der verwüsteten Kirchen schwerlich vor dem Spätjahr tun. Die Verhandlungen über den Neubau, über die dazu nötigen Leistungen, die Aufbringung von Geldmitteln etc. mußten ihn monatelang in Anspruch nehmen, so daß er für die Abordnung einer Gesandtschaft — darum handelt es sich, nicht um das Schreiben eines Briefs von 25 Zeilen — erst im Beginn 753 frei war.

[1] Ep. 86 S. 368; vgl. S. 580 Anm. 3.

[2] Ep. 106 S. 393. Optatus wurde 6. Mai 750 Abt von Monte Cassino.

[3] Willib. c. 8 S. 462.

[4] Vit. Liob. 17 S. 129.

sorgt: er legte es Lul und den Mönchen von Fulda auf das Gewissen, daß sie den Nonnen von Tauberbischofsheim eine Stütze darböten[1]. Auch die begonnene Wiederherstellung der von den Sachsen zerstörten Kirchen zu vollenden, machte er seinem Nachfolger zur Pflicht; ebenso den Ausbau der Basilika in Fulda[2].

Dann begab er sich nach Neuster; es war im Frühjahr 753. Er suchte den Schutz Pippins für das in Friesland gegründete Bistum und die Zustimmung zu seinem Missionszug[3].

In Friesland waren seit Willibrords Tod die Fortschritte des Christentums ins Stocken gekommen. Zwar arbeiteten die Mönche des Martinsklosters sowohl in der Mission wie in der Seelsorge in der bisherigen Weise weiter; an Bonifatius' Schüler Gregor erhielten sie im Anfang der fünfziger Jahre einen trefflichen Abt[4]. Aber das Bistum kam lange nicht zu ruhigem Bestand. Es wurde früher erwähnt, daß es nach Willibrords Tod einige Jahre unbesetzt blieb; erst Karlmann forderte Bonifatius auf, einen neuen Bischof zu ernennen[5]. Bonifatius tat es; aber nach Verlauf einiger Zeit trat eine neue Vakanz ein[6]. Und nun machte die Neubesetzung Schwierigkeiten. Denn jetzt trat der Bischof von Köln gestützt auf eine Verfügung König Dagoberts mit dem Anspruch hervor, daß das ganze friesische Missionsgebiet zu seiner Diözese gehöre; er wollte von einem Bischof in Utrecht nichts wissen. Bonifatius betrachtete die Oberleitung des Bistums als in seine Hand zurückgefallen; unmöglich konnte er sich darüber täuschen, daß die Auf-

---

[1] Vita Liobae 17 S. 129.

[2] Ep. 108 S. 395; Willib. c. 8 S. 462.

[3] V. Sturm. 15; B.M. 68 zeigt ihn im Mai 753 in Vermerie, nördlich von Paris.

[4] Vgl. Pippins Urkunde vom 23. Mai 753, B.M. 68: In stipendiis monachorum vel canonicorum, qui ibidem gentiles ad christianitatem convertunt et . . ipsos conversos . . doceant. Damals war wahrscheinlich Gregor schon Abt des Martinsklosters; denn ep. 92 bezeichnet sich Lul als gradu minor, S. 378. Der Brief ist also vor Luls Bischofsweihe geschrieben, und diese geht der Erhebung Gregors zum Abte nach. Die multiplex tribulatio S. 379 läßt sich auf die Verwüstung durch die Sachseneinfälle im Jahre 752 beziehen, ep. 108 S. 395.

[5] Ep. 109 S. 395, vgl. S. 447 u. 528.

[6] Daß der Utrechter Stuhl unbesetzt war, als Bonifatius in Friesland eintraf, zeigt ep. 109 S. 396: Modo vult Colonensis episcopus sedem supra dicti praedicatoris Wilbrordi sibi contrahere, ut non sit episcopalis sedis subiecta Romano pontifici, praedicans gentem Fresorum. Denn die Behauptung Kölns, Utrecht sei eine kölnische Parochie, konnte nur aufgestellt werden, wenn sich kein Bischof in Utrecht befand. Dasselbe folgt aus der Urkunde Pippins, B.M. 68.

lösung desselben zu schwerer Schädigung der kirchlichen Arbeit in Friesland führen müsse. Er bestand also auf seinem Recht und ging dabei von der Überzeugung aus, daß die Verfügung Dagoberts durch die späteren Ereignisse überholt sei.

Diese Verhältnisse werden ihn bestimmt haben, noch einmal den Hof aufzusuchen. Wahrscheinlich in den Wochen, in denen er sich für diese Reise rüstete, richtete er ein Schreiben an Stephan II., um sich auch seiner Untersützung gegen den Kölner Anspruch zu versichern[1]. Es war der letzte Dienst, den er vom Papste begehrte. Wenn er hoffte, daß Pippin nicht zulassen werde, daß das unter seines Vaters Beistand in Friesland begonnene Werk geschädigt werde, so täuschte ihn diese Hoffnung nicht. Indem Pippin ihm als dem Verweser von Utrecht am 23. Mai 753 den Besitz der Martinskirche und des Bistums, vielleicht auch die Immunität bestätigte[2], entschied er gegen den Kölner Anspruch: der Fortbestand des Utrechter Bistums war gesichert[3].

Getrosten Mutes konnte er vom Hofe nach Friesland weiter ziehen. Dort wird seine erste Handlung gewesen sein, daß er

---

[1] Ep. 109 S. 395. Der Brief ist undatiert. Seine Einreihung ergibt sich daraus, daß in ihm der Kölner Anspruch noch unerledigt ist, während er in der Urkunde Pippins v. 23. Mai als beseitigt erscheint. Bonifatius fordert Stephan nicht auf, seinerseits die Entscheidung zu treffen, sondern er ersucht ihn 1. um Billigung seines Standpunkts: si hoc . . responsum vobis placeat, 2. um eine Abschrift der von Sergius I. Willibrord erteilten Vollmacht; dadurch könne er ihn unterstützen. Das letztere beweist, daß er eine rechtliche Entscheidung des Streits herbeizuführen entschlossen war. Zu diesem Zwecke also ging er an den Hof. Demnach wird der Brief in den März 753 gehören.

[2] B.M. 68 u. 69, s. über die letztere Urk. oben S. 439, 2. Entscheidend sind in der ersten Urk. die Worte: Ad ipsa casa Dei vel ad illo episcopatu, in der zweiten: Ad ipsam episcopatum vel ad ipsam ecclesiam s. Martini.

[3] Es ist unrichtig, zu behaupten, daß der endliche Ausgang der Sache zu gunsten Kölns ausfiel, Scherer S. 372. Bei der Frage zwischen Bonifatius und Köln handelte es sich darum, ob Utrecht ein Bistum oder ein Teil der Kölner Diözese sein sollte. Es blieb aber Bistum. Daß später, als es deutsche Erzbistümer gab, Utrecht zum Kölner, nicht zum Mainzer Sprengel gehörte, ist für den Streit des Jahres 752—3 völlig bedeutungslos. Auch daß Bonifatius die Gründung eines exemten Bistums für Friesland erstrebte, scheint mir unrichtig. Subiecta Romano episcopo ist mit „dem römischen Papste unmittelbar untertan". Oelsner S. 55, nicht genau wiedergegeben. Welchen Wert hätte eine Exemtion bei der Stellung Pippins in der fränkischen Kirche gehabt? Wie Stephan auf B.'s Ersuchen antwortete, wissen wir nicht. Es liegt auch wenig daran; denn wie ersichtlich hat Pippin, nicht er den Streit entschieden.

seinen Chorbischof Eoban mit dem Bistum betraute[1]. Von ihm unterstützt, begann er sodann an der Ostküste des Zuiderzee seine Tätigkeit. Das Land war fränkisch aber heidnisch. Willibald und Eigil rühmen die Größe des Erfolges, den er hatte[2]. Den Winter 753 auf 754 brachte er vermutlich in Utrecht[3] zu. Es war die Zeit, in der Stephan II. im Frankenreiche weilte, um mit Pippin persönlich zu unterhandeln[4]. Seine Fahrt über die Alpen galt als ein großes Ereignis und war es auch. Aber Bonifatius wurde dadurch nicht berührt. Er hat den Papst nicht aufgesucht[5]; ohne seinen Legaten auch nur gesprochen zu haben, ist Stephan nach Rom zurückgekehrt. Die großen Dinge in Kirche und Welt vollzogen sich, ohne daß er an ihnen mitwirkte. Er blieb der Missionsarbeit getreu. Als der Frühling ins Land zog, brach er von neuem nach dem heidnischen Friesland auf[6], und diesmal fand er das Ende, das ihm als das höchste galt: am 5. Juni 754 fiel er als Märtyrer, an dem Flusse Borne von den Heiden erschlagen[7].

---

[1] Willib. 8 S. 463: Quem ad subveniendum suae senilis aetatis debilitati Fresonis, iniuncto sibi episcopio in urbe quae vocatur Trehct, subrogavit. Ich kann in diesen Worten nur finden, daß Bonifatius, als er nach Friesland kam, seinen Chorbischof zum Diözesanbischof einsetzte.

[2] Willib. 8 S. 463; Eig. Vit. Sturm. 15.

[3] Vermutung von Tangl, in der Anmerk. 7 angeführten Abhandlung, S. 249. Sie beseitigt die üble Notwendigkeit, eine Rückkehr nach Mainz annehmen zu müssen. Zu der Wendung ad suas in Germania ecclesias, Vit. Sturm. 15, vgl. man die Wendung der Pippinischen Urkunde: Confirmationem de rebus ecclesiae suae s. Martini. Hiernach scheint mir das Verständnis ganz unanstößig.

[4] Vita Steph. 23 S. 446 ff.

[5] Den Bericht der Pass. Bonif. S. 477 über den Streit zwischen Stephan und Bonifatius über die Ordination Chrodegangs, d. h. seine Erhebung zum Erzbischof, halte ich für unhistorisch. Er läßt B. dem Papste gegenüber eine Stellung einnehmen, die seinen Anschauungen widerspricht. Über Chrodegangs Ernennung zum EB. s. Bd. II S. 53.

[6] Eig. Vit. Sturm. 15.

[7] Auffälligerweise besteht bekanntlich keine einheitliche Überlieferung über das Todesjahr des Bonifatius. Der Mainzer Überlieferung gilt 755 als dasselbe, Willib. 8 S. 469, dagegen setzt die Fuldische sein Martyrium zu 754, Annal. Fuld. ant. S. 137; Eig. Vit. Sturm. 15. Dem entsprechend gingen die Urteile der Forscher auseinander. Nachdem Rettberg das Jahr 755 zu ziemlich allgemeiner Anerkennung gebracht hatte, haben Sickel und nach ihm Oelsner mit neuen Gründen für die Annahme des Jahres 754 geredet. Hahn stimmte ihnen zu, während mir das Jahr 755 als wahrscheinlich richtig galt. Nun hat kürzlich Tangl die ganze Frage einer neuen Untersuchung unterzogen, Zeitschr. des Vereins f. Hess. Gesch. und

Dorthin hatte er die Neubekehrten berufen, um ihnen die Firmung zu erteilen. Als der Tag kaum angebrochen war, überfiel ihn eine Schar Ungläubiger. Willibald läßt den Bischof die Seinen, die den Kampf aufnehmen wollten, zurückhalten und mit Schriftworten zu standhafter Erduldung des Todes mahnen[1]. Anschaulicher ist, was Jahrzehnte nach seinem Tode eine alte Frau einem Utrechter Priester, der am Orte des Todes sich nach den Umständen erkundigte, berichtete: sie habe gesehen, wie Bonifatius gestorben sei. Als einer der Feinde das Schwert gegen ihn gezückt, habe er das Evangelienbuch schützend über sein Haupt gehalten[2]. Es ist der plötzliche Schrecken über den unerwarteten Angriff, der auch ihn übermannte. Der Utrechter Priester erklärt sinnig, er wollte im Tod von dem geschützt werden, was zu lesen ihn im Leben erfreute.

Mit Bonifatius starb Bischof Eoban und die meisten seiner Begleiter: man gab später die Zahl der Getöteten auf zweiundfünfzig an.

Seinen Leichnam brachte man nach Utrecht; Lul trug Sorge, daß er von da nach Mainz kam, schließlich wurde er der Bestimmung des Bonifatius gemäß in Fulda beigesetzt.

Man wird Bonifatius stets zu den großen Männern der Kirchengeschichte rechnen; aber seine Größe beruht mehr auf dem, was er leistete, als auf dem, was er war. Denn Bonifatius war in viel höherem Grade als die meisten bedeutenden Männer ein Kind seiner Zeit. Die Überzeugungen, die ihn erfüllten, waren ihm nicht eigentümlich; in seiner Heimat teilte sie jedermann. Die erste Voraussetzung für all sein kirchliches Handeln, daß die Gemeinschaft mit Rom Bedingung für das Gedeihen der Kirche, daß der Gehorsam gegen den römischen Bischof Pflicht jedes Christen sei, war für den größten Teil seiner Landsleute ein außer Streit und Zweifel stehendes Axiom. Die Ziele, deren Erreichung seine

Landesk. N.F. XXVII S. 223 ff., und sie, wie ich glaube, gleich der Fuldischen Privilegienfrage, definitiv gelöst. Er setzt den Tod ins Jahr 754. Entscheidend für diesen Ansatz sind die Fuldischen Traditionen vom 15. u. 17. Juni und 22., 23. u. 31. Juli des dritten Regierungsjahres Pippins, d. h. des Jahres 754, Dronke, C.d. Fuld. Nr. 9—13. Denn nicht nur ist in ihnen von Bonifatius als sanctus Bonifatius die Rede, sondern in den Urkunden aus der zweiten Hälfte des Juli auch bereits von der Bestattung des Märtyrers in Fulda. Bekanntlich langte der Leichnam am 15. Juli in Mainz an und wurde er kurz danach in Fulda beigesetzt.

[1] C. 8 S. 464 f.

[2] S. 506.

Lebensarbeit galt, begeisterten manchen andern Mann vor ihm und neben ihm. Wie ihn, so führten sie hunderte über den Kanal. Nicht einmal die Frömmigkeit, die ihn beseelte, hat eine eigenartige Färbung: dieselbe schlichte Fügsamkeit in die göttliche Führung, dieselbe willige Anerkennung, daß alles Gedeihen von Gott kommt. dasselbe zuversichtliche Vertrauen auf die Kraft des Gebets, dieselbe Freude an der heiligen Schrift, dasselbe lebhafte Pflichtgefühl allen göttlichen und kirchlichen Vorschriften gegenüber wie bei ihm findet man überall in den Briefen seiner Freunde ausgesprochen. Auch nicht darin, daß er Höheres wollte, lag der Grund, daß er mehr leistete als seine Gesinnungsgenossen. Halb gegen seinen Willen wurde er durch die Verhältnisse zu den größten Aufgaben, die er löste, geführt. Er war ein Talent: es war ihm die Gabe zu organisieren verliehen; er vermochte die Menschen an sich zu fesseln und deshalb zu beherrschen. Aber läßt sich leugnen, daß mancher seiner Zeitgenossen ihn an Geisteskraft überragte? So wenig wir von Gregor III. wissen, das wenige reicht hin, um in ihm den schärfer blickenden, ein weiteres Gesichtsfeld überschauenden Mann erkennen zu lassen im Vergleich mit seinem Legaten. Daß Pippin von dem Augenblicke an, da er an die Spitze trat, Bonifatius verdunkelte, kam doch nicht nur davon her, daß er eine äußerlich glänzendere Stellung einnahm als jener: der große Unterschied ist: Pippin leitete die Entwicklung, Bonifatius ließ sich durch sie führen. Selbst wenn man Bonifatius neben einen Mann wie Virgil von Salzburg stellt, hat man den Eindruck, daß der letztere ihn an Selbständigkeit des Geistes übertrifft.

Individuell war bei ihm eigentlich nur, daß er das, was alle waren, reiner, treuer und voller war als alle. Sein Charakter war größer als sein Talent. Deshalb steht er als sittliche Persönlichkeit sehr hoch: er war ein gerader und wahrer Mann, der bei seiner Arbeit nicht sich suchte, sondern dem es auf die Sache ankam, der er diente. Dem, was er für Pflicht hielt, ging er nie aus dem Wege, auch wenn er eigenen Wünschen deshalb entsagen mußte. Stets entsprach sein Verhalten seinen Überzeugungen; man kann die letzteren tadeln; aber man kann in seinem ganzen Leben nicht eine Handlung entdecken, bei der er seine Grundsätze dem Erfolg geopfert hätte. War er strenge, so vor allem in der Beurteilung seines eigenen Handelns. Bis an die Grenze des Krankhaften steigerte das Alter seine ängstliche Gewissenhaftigkeit: sie raubte ihm die Freude an den eigenen Leistungen; aber sie machte ihn nicht herb im Urteil über andere. Seine Briefe zeigen eine seltene Anlage zu lieben, das lebhafteste Bedürfnis nach Freundschaft: es ist bezeichnend, daß er das Wort: „Halte fest an

dem alten Freunde“ im Munde führte[1]. So treu wie den Freunden war er auch dem Vaterland. „Ich freue mich, schreibt er nach Jahrzehnte langer Trennung, an den Vorzügen und dem Lobe meines Volkes, über seine Sünden und Schanden bin ich bekümmert und betrübt“[2]. Und sagt nicht noch mehr als dies, daß die letzten Worte, die er sprach, englisch waren[3].

Seine Überzeugungen hat Bonifatius sich nicht selbst errungen: er hat sie sich nicht in innerem Kampfe zu eigen gemacht. So weit wir sein Leben zurückverfolgen können, sind sie ganz die gleichen. Darin ist er ein Typus des mittelalterlichen Menschen, daß er ohne Widerspruch das aufnahm, was die Autorität ihm darbot; ohne Reflexion darüber, ob es das Rechte sei, hielt er es dann fest. An der Richtigkeit seines Verhaltens hat er vielfach gezweifelt, niemals an der Wahrheit seines Glaubens und dem Recht seiner Überzeugungen. Wie Bedenken gegen das göttliche Wort ihm unfaßbar waren[4], so kam ihm nie der Gedanke, daß das, was die Kirche gebietet, willkürlich sein könne. Das ist ein unvollkommener Standpunkt: aber auf ihm beruhte das Geschlossene seines Wesens und die Sicherheit seines Handelns.

Mit der Festigkeit einer durch keinen Zweifel erschütterten Überzeugung, der Treue des Pflichtgefühls und dem Mute der Gewissenhaftigkeit verband sich bei ihm die natürliche Gabe zu leiten und die angeerbte Zähigkeit des angelsächsischen Wesens. Darin liegt das Geheimnis seiner Erfolge.

Sie haben bewirkt, daß das Urteil über ihn sehr weit auseinandergeht. Man rechnet ihm die Ausdehnung der päpstlichen Macht über die deutsche Kirche als Verdienst oder als Schuld an. Wir haben bemerkt, daß man dabei seine Erfolge überschätzt. Aber so viel ist richtig: Bonifatius hat den deutschen Episkopat mit der Überzeugung erfüllt, daß die deutsche Kirche nur dann blühen könne, wenn sie in enger Gemeinschaft mit Rom lebe. Insofern ist er allerdings einer der Männer, welche den Grund zu der Einheit der mittelalterlichen Kirche und zu der mittelalterlichen Papstmacht gelegt haben.

Ist, was er tat, zu tadeln? Wer vom Standpunkt der konfessionellen Polemik aus die Geschichte der Vergangenheit betrachtet, kann annehmen, daß ohne Rom die Entwickelung der mittelalter-

---

[1] Ep. 34 S. 285.

[2] Ep. 74 S. 346 a. 744—747.

[3] Willib. 8 S. 465: Patria voce.

[4] Ep. 78 S. 354: Quando audimus: Haec dicit Deus, quis futurum esse non credat, quod dicit Deus, nisi qui Deo non credit?

lichen Kirche eine geradere, gesündere Richtung innegehalten hätte, als sie es wirklich tat. Doch wer so denkt, sollte sich wenigstens darüber nicht täuschen, daß er von Möglichkeiten träumt, bei denen Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit sich mindestens die Wage halten. Welchen Gewinn aber hat die Wissenschaft, oder sagen wir, die Erkenntnis der Wahrheit, vom Träumen? Wir fragen lieber nach den Folgen, welche die kirchliche Einheit der mittelalterlichen Welt wirklich hatte. Und hier ist nicht zu verkennen, daß die Einheit der Kirche die Einheitlichkeit der abendländischen Kultur möglich gemacht hat. Was ist aber die abendländische Kultur anders als die Weltkultur? Wer sie in ihrem Werte zu schätzen weiß, wird schwerlich geneigt sein, den Erfolg zu beklagen, welchen die Tätigkeit des größten angelsächsischen Missionars in Deutschland gehabt hat.

---

# Beilagen.

---

## 1. Ort und Zeit der Taufe Chlodowechs.

Seitdem dieses Buch zum erstenmal erschien (1887), ist die Taufe Chlodowechs mehrfach besprochen worden. Ich hatte damals erinnert, daß man von dem aus verschiedenen Quellen zusammengefügten Berichte Gregors absehen müsse; der Brief des Nicetius sei die erste und glaubwürdigste Quelle. Die gleiche Ansicht ist später von Krusch, Mitt. d. Instit. f. österreich. Gesch. XIV, 1893, S. 427, ausgesprochen worden, während Gundlach, N. Arch. XIII, 1888, S. 380, zwar ebenfalls von Gregor absah, aber den Brief des Remigius an Chlodowech (ep. Austr. 2 S. 113) für entscheidend hielt. Dagegen erklärte Kurth, von der Annahme ausgehend, daß dem Bericht Gregors eine verlorene zwischen 533 und 574 geschriebene Vita Remigii zugrunde liege, die Erzählung Gregors für wohlbeglaubigt (Revue des quest. histor. XLIV, 1888, S. 385 ff.). Endlich hat Levison, JB. d. Vereins von Altert.-Freunden im Rheinl. Bd. 103 S. 42 ff., die ganze Frage einer neuen, sorgfältigen Untersuchung unterzogen. Er steht in Bezug auf die Kritik der Quellen auf dem gleichen Standpunkte wie ich. Wie das Urteil über die erste Quelle, so ist auch der chronologische Ansatz verschieden. Für Kurth steht das Jahr 496 fest; er nimmt an, daß Gregor für die Geschichte Chlodowechs chronologische Aufzeichnungen vor sich gehabt habe, die in Tours entstanden. Levison urteilt, man möge an der Genauigkeit der von Gregor gegebenen Daten zweifeln; aber der Mangel anderer Quellen nötige, bei ihnen stehen zu bleiben. Auch ich hatte in dieser Hinsicht keine Bedenken gegen Gregor ausgesprochen; dagegen nahm Gundlach, genötigt durch seine Deutung von ep. 2, an, daß Chlodowech bereits Christ war, als er zur Eroberung Galliens auszog (S. 382); er setzte also die Taufe vor d. J. 486. Krusch aber kam, gestützt auf die limina s. Martini (ep. 8 S. 122), zu der Ansicht, daß die Taufe des Königs nicht vor 507 stattgefunden haben könne.

Was die Beurteilung der Quellen anlangt, so halte ich es nach wie vor nicht für zulässig, von Gregor auszugehen, während wir im Besitze

brieflicher Äußerungen von Personen sind, die Chlodowech und seinem Hause nahe standen. Auch die Annahme, er habe aus einer verlorenen Vita Remigii geschöpft, dünkt mich nicht wahrscheinlich. Die Schwierigkeit liegt nicht nur darin, daß Hinkmar ein unzuverlässiger Zeuge ist. Denn gewiß kann auch er einmal die Wahrheit geredet haben. Aber nimmt man an, daß er es tat, so ist das Verfahren des Pseudo-Fortunatus unverständlich. Wie kam er dazu, die Königstaufe mit Stillschweigen zu übergehen, wenn er von ihr wußte? Man findet keine Antwort; denn nach Hinkmar sollte Fortunatus gerade etliche Mirakel exzerpieren, die dem Volke vorgelesen werden könnten (S. 251). Und nun soll man glauben, daß er das größte Mirakel weggelassen habe. Überdies weiß jedermann, daß es der Manier der Heiligenbiographen entspricht, ihre Helden auch dadurch zu verherrlichen, daß sie sie mit den Großen dieser Welt in Berührung bringen. Man wird demgemäß von der Existenz einer alten Vita Remigii abzusehen haben. Entscheidend für unsere Frage sind nur die Briefe.

In Bezug auf ep. 2 habe ich früher der Annahme von Junghans (S. 141) zugestimmt, daß dieser Brief mit Unrecht auf Chlodowech bezogen werde: er müsse vielmehr als an einen seiner Söhne gerichtet betrachtet werden. Aber ich kann diese Annahme nicht mehr festhalten; sie ist eine Ausflucht. Ist der Brief an Chlodowech gerichtet, dann fragt es sich 1. nach seiner Datierung und 2. nach seiner Deutung. Gundlach läßt ihn unmittelbar nach der Schlacht bei Soissons 486 geschrieben sein. Aber können die Worte: Rumor ad nos magnum pervenit administrationem vos Secundum Belgice — so Gundlach, wie ich glaube, mit Recht statt des handschriftlichen secundum bellice — suscepisse, die Eroberung des Reichs des Syagrius aussagen? Es gehörte ja zum größten Teil zu Gallia Lugdunensis, während in einem Teil der Belgica secunda Chlodowech schon vorher Herr war. Können sie überhaupt von einem Bischof des durch die Schlacht bei Soissons eroberten Gebietes geschrieben sein? Wie mich dünkt: unmöglich. Denn ein solcher erhielt von der neuen Regierung nicht durch einen rumor magnus Kunde. Paßt ferner die Wendung „administrationem Secundae Belgicae suscipere“ auf einen gewaltsamen Wechsel der Herrschaft? Ebensowenig. Sie paßt vielmehr nur auf den friedlichen Übergang der Regierung von einer Hand in die andere. Ich komme also zu dem Schluß: Ist ep. 2 an Chlodowech gerichtet, dann ist sie unmittelbar nach dem Tod Childerichs geschrieben. Der Bischof von Rheims wünscht dem jugendlichen Frankenkönig Glück zum Antritt seines Regiments und benützt die Gelegenheit, ihm die Kirche seines Gebiets zu empfehlen. Dazu paßt der Satz: Non est novum, ut coeperis esse, sicut parentes tui semper fuerunt, dazu die Erwähnung der paternae opes, die er gut anwenden soll, dazu die ganze Serie von guten Ratschlägen, die man in dem Briefe liest: sie wären seltsam, wenn sie von einem eben Unterworfenen an einen schon einige Jahre regierenden Fürsten gerichtet wären; aber sie sind am Platz einem Jüngling gegenüber, der eben die Regierung antrat, ausgesprochen von einem angesehenen Mann des Nachbarreichs, der ohne Zweifel mit dessen Vater verkehrt hatte. Aber ist dieser Ansatz des Briefs möglich? Ich finde in

der Epistel selbst nichts, das ihn ausschlösse: die Secunda Belgica widerspricht nicht: denn wie schon erinnert, fällt das Reich von Doornik in ihren Umkreis. Auch die sacerdotes tui schließen ihn nicht aus; denn wie oben, S. 107, bemerkt, saßen in Amiens und Noyon aller Wahrscheinlichkeit nach Bischöfe. Endlich, daß ein benachbarter Bischof sich an den Frankenfürsten wandte, ist angesichts des Briefes des Auspicius an Arbogast nicht zu beanstanden; man braucht nicht einmal an die Metropolitanrechte des Bischofs von Rheims zu erinnern (vgl. ep. Austr. 4 S. 115).

Steht somit die Datierung des Briefes ziemlich fest, so ist die zweite Frage, ob er richtig gedeutet die Annahme nötig macht, daß sein Empfänger ein Christ war. Die Bejahung dieser Frage würde ergeben, daß Chlodowech sich schon zum Christentum bekannte, als er seinem Vater folgte, daß also aller Wahrscheinlichkeit nach schon Childerich den Schritt vom Heidentum zum Christentum getan hat. Man braucht nicht zu erinnern, wie schwierig diese Annahme ist, da sie in Zwiespalt mit der ganzen sonstigen Überlieferung stehen würde. Doch man müßte dies in Kauf nehmen; denn gegenüber einem Brief des Remigius an Chlodowech selbst kann kein anderes Zeugnis in Betracht kommen. Was sagt nun der Brief? Entscheidend ist die Erklärung des Satzes: Hoc inprimis agendum. Gundlach übersetzt, die Sätze im Deutschen umstellend: Danach hast du, weil nach einem Wort des Volkes an dem Ausgang die Mannestat gemessen wird, vor allem dein Handeln einzurichten, daß da, wo ein Verdienst auf deiner Seite ist, dich auch das Urteil Gottes nicht im Stich lasse, welcher durch den Eifer deiner Demut zu dem höchsten Erfolge gelangt ist. Es scheint mir indes durchaus unwahrscheinlich, daß ein so ungeschickter Stilist, wie der Schreiber dieses Briefes war, den Relativsatz „qui per industriam“ über 9 Worte hinweg an dominus angeschlossen hat. Die Weise solcher Stilisten ist vielmehr, die Relativsätze unmittelbar den Worten folgen zu lassen, zu denen sie gehören. Man wird also das qui auf meriti tui beziehen müssen ohne Rücksicht auf den grammatischen Fehler; denn meritum qui zu sagen, konnte den Mann nicht genieren, der zwei Zeilen vorher Secundum Belgica geschrieben hatte und der ein paar Zeilen nachher dem Imperativ von nutrire die Form nutre gibt. Diese Beziehung aber ist notwendig; denn unmöglich konnte ein christlicher Bischof von Gott sagen, daß er durch einen Menschen ad summum culminis pervenit. Man hat also unter Wahrung der Folge der Sätze zu übertragen: Darum mußt du dich vor allem bemühen, daß Gottes Urteil von dir nicht wegschwankt, wo es sich um ein Verdienst deinerseits handelt, das durch den Eifer deiner Demut zum höchsten Gipfel gelangt. Denn, wie das Sprichwort sagt: An dem Ende bewährt sich das Handeln des Menschen. Ist diese Übersetzung richtig, dann ist klar, daß sie zwar beweist, daß der Schreiber des Briefs ein Christ war, daß sie aber nichts über den Glauben des Lesers sagt. Und das gilt von dem ganzen Brief. Er nötigt keineswegs zu der Annahme, daß Chlodowech schon vor 486, bezw. 481 ein Christ gewesen ist.

Sind wir nun genötigt, die Taufe Chlodowechs bis z. J. 507 herabzurücken? Ich komme damit zur Untersuchung des Briefes des Nicetius an Chlodosuinda (ep. 8 S. 119 ff.). Der Bischof erzählt vom König: Cum

ista, quae supra dixi, probata cognovit, humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit, qui baptizatus, quanta in hereticos Alaricum vel Gundebaldum regum fecerit, audisti (S. 122). Ich habe früher die Annahme Rettbergs gebilligt, daß domni Martini sich als unrichtige Auflösung der Abkürzung DM = divae Mariae erkläre. Aber auch diese Annahme ist unzuläasig; denn auch sie ist eine Ausflucht. Man muß die Martinskirche stehen lassen und man kann bei ihr nur an St. Martin bei Tours denken, vgl. Levison S. [illegible]9. Folgt daraus, daß die Taufe, weil in Tours vollzogen, erst nach dem Gotenkrieg v. 506—507 stattgefunden haben kann? Unmöglich ist ein so später Ansatz nicht. Ich habe schon in der ersten Auflage daran erinnert, daß die vita Deodati A. S. Boll. Apr. III, 273 in der Tat die Taufe Chlodowechs mit dem Gotenkrieg in Zusammenhang bringt. Später hat Levison den Nachweis geführt, daß es für die Überlieferung, die die Taufe mit einem Gotenkrieg verbindet, noch eine ältere Quelle gibt, die Vita Sollemnis episc. Carnotens., S. 63 ff. Aber wahrscheinlich vermag ich den Ansatz nicht zu finden. Das nächste Bedenken ist, daß Nicetius die Taufe vor die Kriege gegen die Burgunder und die Goten verlegt, also vor 500. Doch er kann sich getäuscht haben. Einen anderen Einwand spricht Krusch, S. 446, aus: dann ist die Unkenntnis Gregors schier unerklärlich. Wie mich dünkt, hätte Krusch das Wörtlein schier streichen sollen: die Unkenntnis Gregors ist dann ein unlösbares Rätsel. Überdies ist das Fundament der Annahme von Krusch völlig unsicher; denn die oben angeführten Worte des Nicetius sagen ja — das lehrt der Augenschein — überhaupt nicht, daß Chlodowech in Tours getauft wurde; sie sagen nur, daß er in Tours das Gelübde ablegte, sich taufen zu lassen. Daß er dort auch sein Gelübde löste, wird mit keinem Worte angedeutet. Fällt Tours als sicher überlieferter Taufort, so fällt damit auch der Ansatz 25. Dez. 507. Doch eine Schwierigkeit bleibt: Konnte Chlodowech auch nur das Gelübde, sich taufen zu lassen, in Tours ablegen, ehe die Stadt in fränkischem Besitze war? Man kann vielleicht sagen: Das ist nicht unmöglich. Aber die Wahrscheinlichkeit wäre, das ist unbestreitbar, sehr gering. Doch diese Schwierigkeit hat Levison gehoben, indem er sehr wahrscheinlich macht, daß Tours, schon ehe es 507 definitiv zum fränkischen Reiche kam, während der Kämpfe zwischen Goten und Franken sich in den Händen der letzteren befand, S. 61 ff.

Die Sache liegt also folgendermaßen: Nachdem durch Kruschs Nachweise der Wert der Angabe der Vita Vedastis c. 3 S. 408 erschüttert ist, fehlt jede sichere Überlieferung über den Ort der Taufe Chlodowechs. Ausgeschlossen ist jedoch Tours, da Gregors Schweigen dann unverständlich wäre. Und einige Wahrscheinlichkeit hat Rheims; denn es gibt keinen Grund, weshalb die Überlieferung, der Jonas von Bobbio, oder wer sonst die Biographie des Vedastes verfaßte, folgte, irrig gewesen sein muß. Über die Zeit haben wir 1. die Angabe des Nicetius: nach der Vermählung Chlodowechs mit Chrodechilde, d. h. nach 492 oder 493, und vor dem Goten- und Burgunderkrieg, d. h. vor 500. 2. Die Angabe Gregors von Tours: i. J. 496. Die letztere hat an sich kein großes Gewicht, dagegen hat die erstere als unverwerflich zu gelten, wenn sie nicht durch andere Zeugnisse widerlegt

wird. Daß Chlodowech den Gotenkrieg als Christ führte, ergibt sich mit ziemlicher Sicherheit aus seinem Brief an die Bischöfe (Cap. I. S. 1). In diesem Punkte hat Nicetius richtig berichtet; ob auch in Bezug auf den Burgunderkrieg, läßt sich nicht bestimmt erhärten. Denn der Brief des Avitus (46 S. 75) gewährt, so viel ich sehe, keinen direkten Anhalt zur Beantwortung dieser Frage. Doch führt ein Satz weiter. Avitus schreibt: Numquid praedicabimus . . misericordiam, quam solutus a vobis adhuc nuper populus captivus gaudiis mundo insinuat, lacrimis deo? Krusch lehnt die von Junghans S. 47 und später von v. Schubert S. 171 angenommene Beziehung des Satzes auf die Alamannen ab und bezieht ihn auf die Befreiung der unter der Westgotenherrschaft stehenden Romanen (S. 444). Aber auch wenn man das anerkannte Talent des Avitus, unverständige Phrasen zu gebrauchen, in Rücksicht zieht, so wird man schwer annehmen können, daß er sich die Romanen im Westgotenreich als ein gefangenes Volk dachte, das erst durch die misericordia Chlodowechs seine Freiheit wieder erlangte. Viel eher können die im Kriege geschlagenen Alamannen als populus captivus bezeichnet und kann ihnen gegenüber von dem Mitleid des Siegers geredet werden. Nimmt man nun an, daß ihre Unterwerfung durch zwei siegreiche Feldzüge Chlodowechs herbeigeführt wurde (v. Schubert S. 176 ff., vgl. oben S. 329 f.), so kann der Brief des Avitus entweder nach dem ersten oder nach dem zweiten Sieg geschrieben sein. In jenem Fall kommt in Betracht, daß die Alamannen zwar die fränkische Oberherrschaft anerkennen mußten, im übrigen aber an ihrer Freiheit und ihrem Landgebiet keine Einbuße erlitten; nicht einmal die Herrschaft des Stammeskönigs hörte auf. In diesem Fall ist die Grundlage für das Lob der misericordia Chlodowechs, daß er die Fürsprache Theodorichs nicht zurückwies. Daß die erstere Annahme der von Avitus dargebotenen Vorstellung besser entspricht, scheint mir nicht zweifelhaft. Sein Brief wird nach dem ersten Alamannensieg geschrieben sein, also vor dem Burgunderkrieg. Die Angabe des Nicetius bewährt sich auch hier. Da nun der zweite Krieg von dem ersten doch durch einige Jahre geschieden sein muß, so kommt man bei der Untersuchung der Briefe dem Datum Gregors 496 so nahe, daß die Vermutung schwer zu umgehen ist, daß in dieser Jahreszahl eine gute Überlieferung vorliegt. Freilich zeigt sich zugleich die Unzuverlässigkeit Gregors: er hat die zwei Alamannenkriege nicht auseinander gehalten, sondern läßt die Unterwerfung in einem Zug erfolgen, und setzt dem entsprechend Ereignisse, die erst später eintraten — Tod des Alamannenkönigs — schon in das Jahr 496. Doch das ist bei der Weise seiner Gechichtschreibung nicht weiter auffällig. Aus diesen Gründen glaube ich, daß der 25. Dezember 496 als Tauftag Chlodowechs nahezu als gesichert gelten darf. Das zeitliche Zusammentreffen des ersten Alamannenkriegs mit der Taufe wird den Anlaß gegeben haben, einen sachlichen Zusammenhang zwischen beiden Ereignissen zu suchen.

---

## 2. Zur Chronologie Columbas von Luxeuil.

Die Chronologie Columbas ist nicht sicher. Sicher ist nur der Todestag. Jonas nennt I, 29 S. 108 nach der Lesart von Krusch den 23. November; die Lesart Mabillons, 21. November, war ein Irrtum. Auch im s.g. Martyrologium Hieronymianum Acta Sanct. Boll. Nov. II S. 146 ist der 23. als Todestag eingetragen. Das Jahr ergibt sich aus der Angabe Wettins Vit. s. Galli 26 S. 270, daß der Todestag ein Sonntag war. Auf diesen Wochentag fiel der 23. November im Jahre 615. Dies Jahr wird bestätigt durch die Nachrichten des Jonas, wonach Columba Auster nach dem Tod Theudeberts II. (Sommer 612) und vor dem Tod Theuderichs II. (613) also wahrscheinlich Ende 612 oder Anfang 613 verließ, sich darauf eine Zeitlang am lombardischen Hof aufhielt, endlich das Kloster Bobbio gründete, an dessen Spitze er noch ein Jahr lang stand.

Dagegen gibt es keine Überlieferung über die Geburtszeit Columbas. Darf man annehmen, daß die ihm zugeschriebenen Gedichte wirklich ihm gehören, so kommt eine Stelle in dem Gedicht an Fedolius in Betracht. Hier sagt Columba: Nunc ad olympiadis ter senos venimus annos, Ep. III S. 188, 23. Aber eine sichere Entscheidung über sein Alter gibt auch sie nicht; denn man ist über ihr Verständnis nicht einig. Nimmt man Olympiade im gewöhnlichen Sinn, so sagt Columba, er sei 68—72 Jahre alt; geht man dagegen davon aus, daß die lateinischen Dichter Olympiade im Sinn von Lustrum gebrauchten, so kommt man auf ein Alter von 86—90 Jahren. Überdies fehlt jeder Anhalt, um zu bestimmen, ob das Gedicht in Burgund, Deutschland oder Italien geschrieben ist. Nimmt man das letztere an, so ist er nach der ersten Berechnung 542—545, nach der zweiten 528—533 geboren, in den anderen Fällen noch früher. Jedenfalls ist also die Angabe des Jonas über sein Alter bei der Ankunft auf dem Kontinent unrichtig, mag man vicesimum oder tricesimum für die richtige Lesart halten, I, 4 S. 70. Ebenso unmöglich ist die weitere Angabe, I, 6 S. 72, er sei nach dem Frankenreich gekommen, als Sigibert (561—576) über Auster und Burgund regierte. Denn Sigibert hat nie in Burgund geherrscht.

Dagegen läßt sich die Ankunft Columbas in Burgund durch Kombination zweier anderer Stellen der Biographie erschließen. Nach I, 24 S. 98 wurde Columba 3 Jahre vor der Eroberung Burgunds durch Chlothachar II. (613) aus Luxeuil entfernt, also i. J. 610; es geschah aber im 20. Jahr nach seiner Ankunft in den Vogesen (c. 20 S. 92); diese fällt also in d. J. 591. Die Angabe der vita Salabergae 2 A.S. Mab. II S. 405, Luxeuil sei unter Childebert II. gegründet, ist demnach wahrscheinlich richtig. Da Childebert in Burgund seit dem Tod Guntchrams (29. März 592) regierte und im Spätjahr 595 starb, so steht die Gründungszeit annähernd fest. Ein bestimmtes Jahr läßt sich nicht nennen. Ich glaubte in der 1 Aufl., durch die Unterschrift eines in Luxeuil geschriebenen Kodex, auf die Mabillon (A. S. III, 2 S. 409) und später Krusch (Forsch. XXII, 1882, S. 458) aufmerksam gemacht hatte,

sei die Möglichkeit gegeben, das Gründungsdatum sicher zu bestimmen. Allein inzwischen hat Havet den Beweis geführt, daß sich jene Notiz nicht auf Chlothachar II. und Columba, sondern auf Chlothachar III. und Waldebert bezieht (Oeuvres I S. 91 ff.).

Von den Briefen Columbas datiert Gundlach Nr. 1 in die Jahre 595 bis 600. Da in demselben Verhandlungen zwischen Columba und Candidus, dem Geschäftsträger Gregors, der im September 595 an Brunichilde und Childebert II. empfohlen wurde (J.W. 1384 f.), erwähnt sind, S. 160, da ferner des erst 595—596 vollendeten Ezechielkommentars gedacht wird (S. 159, vgl. J.W. 1401), so kann er nicht vor 597 oder 598 geschrieben sein. Krusch weist ihn mit Rücksicht darauf, daß das schottische Ostern i. J. 600 mit der 14. luna des Victorianischen Cyklus zusammenfiel, bestimmt diesem Jahr zu, Scr. rer. Mer. IV S. 6 Anm. 6. Zwingend ist der Beweis nicht; denn der Streit kann ebensowohl im Hinblick auf die bevorstehende verschiedene Osterfeier ausgebrochen sein, wie im Hinblick auf die durchlebte. Aber richtig ist, daß man sich von Ostern 600 bei dem Ansatz nicht allzuweit entfernen darf. Für ep. 2 nennt Gundlach 603—604. Aber da nach S. 162, 23 Columba seit 12 Jahren in den Vogesen lebte, so ist das Jahr vielmehr 602 oder 603. Der S. 162, 9 erwähnte tomus responsionis, der 3 Jahre vorher geschrieben war, ohne bekannt gemacht zu werden, ist also 599 oder 600 verfaßt wie Brief 1. Die Synode, vor die C. geladen war, ohne zu erscheinen, ist, wie Gundlach nach dem Vorgang Älterer wahrscheinlich gemacht hat, N.A. XV S. 510, die Synode von Chalon s. S., die im 8. Jahre Theuderichs II., d. h. 602 oder 603 stattfand, Fredeg. chron. IV, 24 S. 130, Vita Desid. I, 4 M.G. Scr. rer. Mer. III S. 631. In Bezug auf ep. 3 urteilt Gundlach, a. a. O. S. 511, sie sei an Gregors Nachfolger Sabinian gerichtet und 604 geschrieben, ebenso Krusch S. 8 Anm. 4. Wie mir scheint, setzt indes der Anfang eine längere Frist seit dem Tode Gregors voraus; sodann zeigt der Inhalt, daß Columba die frühere Absicht, die fränkische Osterfeier zu ändern, ganz aufgegeben hat; er verlangt nur, daß er und die Seinen in ihrer Feier nicht gestört werden. Ich glaube deshalb, daß dieser Brief erst in die letzte Zeit vor der Vertreibung aus Burgund, 609 oder 610 gehört. Denn daß damals die Osterfrage von neuem angeregt war, ist trotz des Schweigens des Jonas sicher, s. ep. 4 S. 167, 6. Der 3. Brief ist dann nicht an Sabinian, sondern an Bonifaz IV. gerichtet. Die Datierung von ep. 4 ist sicher: 610 oder 611. Ep. 5 fällt in die italienische Zeit. Ep. 6 scheint mir Columba mit Unrecht beigelegt.

---

## 3. Die Merowingerkönige.

(Die Chronologie nach Krusch, Forsch. XXII, 1882.)

- Childerich I., gest. 481.
  - Chlodowech, gest. 27. Nov. 511.
    - Theuderich I., Auster, gest. 534.
      - Theudebert I., gest. 548.
        - Theudebald, gest. 555.
    - Chlodomer, Orléans, gest. 524.
    - Childebert I., Paris, gest. 23. Dez. 558.
    - Chlothachar I., Soissons, 555 Auster, 558 Gesamtreich, gest. 561 Ende.
      - Charibert, Paris, gest. 567.
      - Guntchram, Orléans, gest. 28. März 592.
      - Sigibert, Auster, gest. 576.
        - Childebert II., geb.570, gest.595.
          - Theudebert II., Auster, geb.585, gest.612.
          - Theuderich II., Burgund, geb.587, gest.613.
            - Sigibert II., gest. 613.
      - Chilperich, Soissons, gest. 584.
        - Chlothachar II., geb.584, gest.629, 613—623 Ges.R.
          - Dagobert I., 623 Auster, 629—634 Ges.R., gest. Jan. 639.
            - Sigibert III., geb. 630, 634 Auster, gest. Febr. 656.
              - Dagobert II., gest. 678.
            - Chlodowech II., Neuster und Burgund, geb.633, gest.657.
              - Chlothachar III., 657—663 Ges.R., gest. Anfang 673.
              - Childerich II., gest. 675, 663—670 Auster, 673—675 Ges.R.
                - Chilperich II., gest. 720.
                  - Childerich III., 742—752.
              - Theuderich III., Ende 675—691.
                - Chlodowech III., gest. 695.
                - Childebert III., gest. 711.
                  - Dagobert III., gest. Aug. 715.
                    - Theuderich IV., gest. 737.

# Literaturübersicht.

## I. Quellen.

### a) Sammlungen und Einzelausgaben.

Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur . . coll. Joh. Bollandus, Antwerpen, Brüssel, Paris 1643—1894 (A. S. Boll.).

Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti in saeculorum classes distributa et notis illustrata coll. L. d'Achery ed. J. Mabillon et Th. Ruinart, Venedig 1733 ff. (A. S. Mab.).

Analecta Bollandiana, ed. C. de Smedt, G. v. Hooff, J. de Backer. Paris u. Brüssel 1882 ff.

Analecta vetera, s. collectio veterum aliquot operum . . cum notis Mabillonii. Paris 1723.

Bibliotheca maxima veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Lyon 1677 ff.

Bibliotheca rerum Germanicarum, ed. Ph. Jaffé. In Betracht kommen der 3. Bd., Monumenta Moguntina, Berlin 1866 u. der 6. Bd., Monumenta Alcuiniana, herausgegeb. von Wattenbach und Dümmler, Berlin 1873.

Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, ed. consilio et impensis academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Wien 1866 ff. (CSEL).

Corpus scriptorum historiae Byzantinae, op. B. G. Niebuhr, J. Bekker, L. Schopen, G., L. Dindorf. Bonn 1828.

Denkmäler, kleine, aus der Merovingerzeit v. W. Arndt. Hannover 1874.

Fontes rerum Germanicarum v. J. F. Böhmer. 4 Bde. Stuttgart 1843—68.

Historici Graeci minores, ed. Dindorf. Leipzig 1870 u. 71.

Le Liber pontificalis, par L. Duchesne. 2 Bde. Paris 1886 u. 1892.

Monumenta Germaniae historica (M.G.). In Betracht kommen folgende Abteilungen: Auctores antiquissimi. Berlin 1877 ff. Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover 1885 ff. Scriptores. Hannover 1826 ff. Wo neuere Oktavausgaben vorliegen, ist nach diesen zitiert. — Leges. Hannover 1835. Capitularia regum Francorum. Hannover 1883. Concilia aevi Merovingici. Hannover 1893. Formulae Merowingici et Karolini

aevi. Hannover 1886. Diplomata I. Hannover 1872. Diplomata regum et imperatorum Germaniae. Hannover 1879 f. Epistolae III. Berlin 1892. Poetae latini aevi Carolini. Berlin 1881 ff.

XII Panegyrici latini, rec. Aem. Baehrens. Leipzig 1874.

Patrologiae cursus completus ed. J. P. Migne. Series latina. Paris 1844 ff. (Migne).

Poetae latini minores rec. et em. Aem. Baehrens. Leipzig 1879/83.

Quellensammlung der badischen Landesgeschichte v. F. J. Mone. Karlsruhe 1848 ff.

Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores, ed. M. Bouquet. Paris 1738 ff.

Scriptores rerum Austriacarum vet. et gen. coll. H. Pez. Leipzig 1721.

Scriptores historiae Augustae, ed. H. Peter. 2 Bde. Leipzig 1884.

### b. Gesetze, Briefe, Urkunden, Regesten.

Acta regum et imperatorum Karolinorum digesta et enarrata a Th. Sickel, 2 Teile. Wien 1867 u. 1868.

Alsatia aevi Merovingici, Carolingici, Saxonici, Salici, Suevici diplomatica, ed. J. D. Schöpflin. 2 Teile. Mannheim 1772—75.

Böhmer Regesta imperii I. Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingern, bearb. v. E. Mühlbacher. 1. Bd. Innsbruck 1889 (B.M.).

Canones apostolorum et conciliorum saec. IV. V. VI. VII. rec. H. Th. Bruns. Berlin 1839.

Capitularia regum Francorum, coll. S. Baluzius. Nov. ed. Paris 1780.

Cartularium, het oudste van het sticht Utrecht, uitg. d. S. Muller. Haag 1892.

Codex chronologico-diplomaticus episcopatus Ratisbonensis, ed. Th. Ried. 2 Teile. Regensburg 1816 u. 17.

Codex diplomaticus aevi Saxonici, ed. J. M. Kemble. 6 Bde. London 1839—1848.

Codex diplomaticus antiquitatum Nordgaviensium, ed. J. H. v. Falckenstein. Frankfurt 1733.

Codex diplomaticus Fuldensis, herausgeg. v. E. F. J. Dronke. Cassel 1850.

Codex diplomaticus. Sammlung der Urkunden zur Geschichte Cur-Rätiens und der Republik Graubünden von Th. v. Mohr. 3 Bde. Cur 1848—61.

Codex regularum, quas s. patres monachis . . praescripsere, ed. L. Holstenius a M. Brockie instr. 6 Bde. Augsburg 1760.

Codex Theodosianus c. perp. commentariis J. Gothofredi ed. J. D. Ritter. Leipzig 1736.

Conciliorum nova et amplissima collectio coll. J. D. Mansi. 31 Bde. Florenz und Venedig 1759—98.

Corpus legum ab imperatoribus roman. ante Justinianum latarum coll. G. Haenel. Leipzig 1857.

Diplomata, chartae, . . . ad res Gallo-Francic. spect., ed. J. M. Pardessus. 2 Teile. Paris 1841. 49.

Epistolae Romanorum pontificum genuinae, ed. Thiel. 1. Bd. Braunsberg 1868.

Historia Frisingensis v. C. Meichelbeck. 2 Bde. Augsburg 1724 u. 29.

Indiculus Arnonis und breves notitiae Salisburgenses, herausgeg. von Keinz. München 1869.

Liber diurnus Romanorum pontificum ed. Th. E. ab Sickel. Wien 1889.

Mittelrheinische Regesten v. A. Görz. 4 Teile. Coblenz 1876—86.

Monumenta Boica, ed. academia scientiarum Boica. 47 Bde. München 1763—1902 (M.B.).

Monumenta Germaniae, s. o. S. 603.

Monuments de l'histoire de l'ancien évêché de Bâle, ed. J. Trouillat et L. Vautrey. 5 Teile. Pruntrut 1852—67.

Nachrichten vom Zustande der Gegenden und Stadt Juvavia v. J. F. Th. v. Kleinmayrn. Salzburg 1784.

Recueil général des formules usitées dans l'empire des Francs du V au X siècle p. E. de Rozière. 3 Teile. Paris 1859—71.

Regesta archiepiscoporum Maguntinensium. Mit Benutzung des Nachlasses von J. F. Böhmer bearb. von C. Will. 2 Bde. Innsbruck 1877 u. 86.

Regesta Badensia. Urkunden des Bad. General-Landes-Archivs von C. G. Dümgé. Karlsruhe 1836.

Regesta diplomatica necnon epistolaria historiae Thuringiae, bearb. von O. Dobenecker. 1. Bd. Jena 1895.

Regesta episcoporum Constantiensium, bearb. v. P. Ladewig u. Th. Müller. 1. Bd. Innsbruck 1895.

Regesta pontificum Romanorum ed. Ph. Jaffé, ed. II auspiciis G. Wattenbach cur. S. Löwenfeld, P. Kaltenbrunner, P. Ewald. 2 Bde. Leipzig 1885 u. 88. (J. W.)

Regesten der Bischöfe von Eichstätt, herausg. v. M. Lefflad. Eichstätt 1871 u. 74.

Regesten der Erzbischöfe zu Trier v. A. Görz. Trier 1861.

Synodus Romana habita . . anno Chr. 743, ed. A. J. Nürnberger. Mainz 1898.

Traditiones et antiquitates Fuldenses, herausg. v. E. F. J. Dronke. Fulda 1844.

Traditiones possessionesque Wizenburgenses ed. C. Zeuß. Speier 1847.

Urkundenbuch der Abtei St. Gallen, bearb. von H. Wartmann. 3 Teile. Zürich 1863—82.

Urkundenbuch der Stadt Straßburg, bearb. v. W. Wiegand. Straßburg 1879.

Urkundenbuch des Landes o. Enns. 8 Bde. Wien 1852—83.

Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins, herausg. v. Th. J. Lacomblet. 4 Bde. Düsseldorf 1840—58.

Urkundenbuch, Salzburger. 1. Bd. ges. u. bearb. von W. Hauthaler. Salzburg 1898.

Urkundenbuch, Wirtembergisches, herausg. v. d. Staatsarchiv in Stuttgart. 6 Bde. Stuttgart 1849—94.

Urkundenbuch zur Geschichte der Bischöfe zu Speier von F. X. Remling. 2 Bde. Mainz 1852 u. 53.

Urkundenbuch zur Geschichte der mittelrheinischen Territorien, herausg. v. H. Beyer. 3 Bde. Coblenz 1860—74.

Urkundenregister, Schweizerisches, herausg. von der geschichtforschenden Gesellsch. der Schweiz. 2 Bde. 1862 u. 77.

### c) Inschriften.

Kraus, F. X., Die christlichen Inschriften der Rheinlande. 2 Teile. Freiburg 1890.

Le Blant, E.. Inscriptions chrétiennes de la Gaule. 2 Bde. Paris 1855—65.

Le Blant, E., Nouveau Recueil des inscriptions chrét. de la Gaule. Paris 1892.

Steiner, Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften in den Gebieten der oberen Donau und des Rheins. Seligenstadt 1859.

---

## II. Darstellungen und Untersuchungen.

### a) Bücher.

Albert, F. R., Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther. 1. Teil. Gütersloh 1892.

Arnd, K., Geschichte des Hochstifts Fulda. Frankfurt 1862.

Arnold, C. F., Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig 1894.

Aufsätze, historische, dem Andenken an Georg Waitz gewidmet. Hannover 1886.

Back, Fr., Römische Spuren und Überreste im oberen Nahegebiet. Birkenfeld 1891 u. 93.

Baumann, F. L., Geschichte des Allgäus. 1. Bd. Kempten 1881.

Bellesheim, A., Geschichte der katholischen Kirche in Irland. 1. Bd. Mainz 1890.

Bergk, T., Zur Geschichte und Topographie der Rheinlande in römischer Zeit. Leipzig 1882.

Berlière, U., Monasticon Belge. 1. Bd. Maredsous 1897.

Bernoulli, C. A., Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900.

Binding, C., Geschichte d. burgundisch-romanischen Königreichs. Basel 1868.

Binterim, A. J., Pragmat. Geschichte der deutschen National-, Provinzial- und Diözesan-Concilien. 1. und 2. Bd. Mainz 1835 f.

Bonell, H. E., Die Anfänge des Karolingischen Hauses. Berlin 1866.

Bönhoff, L., Aldhelm von Malmesbury. Dresden 1894.

Bossert, G., Die Anfänge des Christentums in Württemberg. Stuttgart 1888.

Brandi, K., Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei Reichenau. 2 Bde. Heidelberg 1890 u. 93.

Braun, P., Geschichte der Bischöfe von Augsburg. 4 Bde. Augsburg 1813—15.

Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte. 1. Bd. Leipzig 1887.

Buß, F. J. v., Winfrid-Bonifacius, herausg. von R. v. Scherer. Graz 1880.

Caspari, C. P., Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten des kirchl. Alterthums und dem Anfang des Mittelalters. Christiania 1890.

Caspari, C. P., Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis. Christiania 1886.

Caspari, C. P., Kirchenhistorische Anecdota nebst neuen Ausgaben patrist. und kirchl. mittelalt. Schriften. Christiania 1883.

Caspari, C. P., Martin von Bracara's Schrift De correctione rusticorum. Christiania 1883.

Cruel, R., Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879.

Dederich, A., Der Frankenbund. Hannover 1874.

Dehio, G. und v. Bezold, G., Die kirchliche Baukunst des Abendlandes histor. und systemat. dargestellt. 1. Bd. Stuttgart 1884.

Delisle, L., Mémoire sur d'anciens sacramentaires. Paris 1886.

Dictionary of christian antiquities ed. by W. Smith and S. Cheetham. 2 Bde. London 1875.

Diel, P., D. hl. Maximinus und Paulinus. Trier 1875.

Duchesne, L., Origines du culte chrétien. Paris 1889.

Ebert, A., Allgem. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. 1. Bd., 2. Aufl. Leipzig 1889.

Ebner, A., Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Regensburg 1890.

Ebrard, A., Die iroschottische Missionskirche des 6., 7. und 8. Jahrh. und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festlande. Gütersloh 1873.

Ebrard, A., Bonifatius, der Zerstörer des columban. Kirchentums auf dem Festlande. Gütersloh 1882.

ab Eckart, J. G., Commentarii de rebus Franciae orientalis et episcopatus Wirceburgensis. 1. Bd. Würzburg 1729.

Egli, E., Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl d. Gr. Zürich 1893.

Eichhorn, A., Episcopatus Curiensis illustr. S. Blasien 1797.

Emmerich, F., D. h. Kilian, Regionarbischof und Märtyrer. Würzburg 1896.

Engelbrecht, A., Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus. Prag 1889.

Ennen, L., Geschichte der Stadt Köln. 1. Bd. Köln 1863.

Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom, herausgegeben von St. Ehses. Freiburg 1897.

Fischer, O., Bonifatius, der Apostel der Deutschen. Leipzig 1881.

Förstemann, E., Altdeutsches Namenbuch. Nordhausen 1856—59.

Friedberg, E., Lehrbuch des k. u. ev. Kirchenrechts. 5. Aufl. Leipzig 1903.

Friedländer, L., Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. Leipzig 1874.

Friedrich, J., Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Teile. Bamberg 1867 und 1869.

Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa. 16 Bde. Paris 1715—1865.

Gams, P. B., Series episcoporum ecclesiae catholicae quotquot innotuerunt. Regensburg 1873.

Garenfeld, V., Die Trierer Bischöfe des 4. Jahrhunderts. Bonn 1888.

Garrucci, R., Storia dell' arte cristiana. 6 Bde. Prato 1873—81.

Gegenbaur, J., Das Kloster Fulda. 1871.

Gelpke, E. F., Kirchengeschichte der Schweiz. 2 Bde. Bern 1856—61.

Gengler, H. G., Beiträge zur Rechtsgeschichte Bayerns. 1. Heft. Die

altbayer. Rechtsquellen. Leipzig 1889. 4. Heft. Die Verfassungszustände im bayer. Franken. Leipzig 1894.

Grandidier, Histoire de l'église et des évêques de Strassbourg. 2 Bde. Strassburg 1776 und 78.

Gregorovius, F., Geschichte der Stadt Rom im MA. 2. Bd. Stuttgart 1859

Gretser, J., Opera omnia. 17 Bde. Regensburg 1734 ff.

Grimm, J., Deutsche Mythologie. 4. Aufl. Berlin 1878.

Grote, O. Frh., Lexikon deutscher Stifter, Klöster und Ordenshäuser. 1. Teil. Osterwieck 1881.

Gundlach, W., Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den Primatus Galliarum. Hannover 1890.

Hahn, H., Jahrbücher des fränkischen Reichs 741—752. Leipzig 1863.

Hahn, H., Bonifaz und Lul. Leipzig 1883.

Hansiz, M., Germania sacra. 3 Bde. Augsburg 1727—1755.

Harnack, A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 3 Bde. Leipzig 1893—1897.

Harnack, A., Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig 1902.

Harster, W., Die Nationen des Römerreichs in den Heeren der Kaiser. Speier 1873.

Harttung, J., Diplomatisch-historische Forschungen. Gotha 1879.

Hatch, E., Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter, übers. von A. Harnack. Gießen 1888.

Hauck, A., Die Bischofswahlen unter den Merowingern. Erlangen 1883.

Havet, J., Oeuvres. t. 1. (Questions Mérovingiennes). Paris 1896.

Hefele, C. J., Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland. Tübingen 1837.

Hefele, C. J. v., Conciliengeschichte. 1.—3. Bd. 2. Aufl. Freiburg 1873—77.

Hettner, F., Das römische Trier. Trier 1880.

Heydenreich, E., Das älteste Fuldaer Cartular. Leipzig 1899.

Hinschius, P., System des kath. Kirchenrechts. Berlin 1869 ff.

Histoire littéraire de la France par des religieux Bened. de la congrég. de St. Maure. Paris 1733 ff.

Huber, Alfons, Geschichte Österreichs. 1. Bd. Gotha 1885.

Huber, Aloys, Geschichte der Einführung des Christentums in Südost-Deutschland. 4 Bde. Salzburg 1874—75.

Hund, W., Metropolis Salisburg. Regensburg 1719.

Jahn, A., Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der ersten Dynastie. 2 Bde. Halle 1874.

Janner, F., Geschichte der Bischöfe von Regensburg. 1. Bd. Regensburg 1883.

Jung, J., Die romanischen Landschaften des römischen Reichs. Innsbruck 1881.

Junghans, W., Die Geschichte der fränkischen Könige Childerich und Chlodovech. Göttingen 1857.

Kaufmann, G., Deutsche Geschichte bis auf Karl d. Gr. 2. Bd. Leipzig 1881.

Kiepert, H., Lehrbuch der alten Geographie. Berlin 1878.

Kirchengeschichte, Württembergische. Calw u. Stuttgart 1893.

Kleinen, W., Die Einführung des Christentums in Köln. Köln. Progr. 1889.
Koch, A., Der heilige Faustus. Stuttgart 1895.
Körber, G., Die Ausbreitung d. Christentums im südl. Baden. Heidelb. 1878.
Krusch, B., Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Leipzig 1880.
Kurth, G., Clovis. Tours 1896.
Kurth, G., Wynfrith-Bonifatius, übertragen v. H. Eltester. Fulda 1903.
Lamprecht, K., Deutsche Geschichte. 1. Bd. 2. Aufl. Berlin 1894.
Lamprecht, K., Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. 3 Teile. Leipzig 1886.
Lea, H. C., An historical sketsch of sacerdotal celibacy, Boston 1884.
Lipsius, R. A., Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des 4. Jahrh. Kiel 1869.
Löbell, J. W., Gregor von Tours und seine Zeit. 2. Aufl. Leipzig 1869.
Longnon, A., Géographie de la Gaule. Paris 1878.
Löning, E., Geschichte des deutschen Kirchenrechts. 2 Bde. Straßburg 1878.
Loofs, F., Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores etc. Leipzig 1882.
Loofs, F., Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des h. Bonifatius bez. Briefe der bonifazischen Briefsammlung. Leipzig 1881.
Malnory, A., Quid Luxovienses monachi . . ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint. Paris 1894.
Marignan, A., Etudes sur la civilisation Française. 2 Bde. Paris 1899.
Marquardt, J., Römische Staatsverwaltung. 3 Bde., 2. Aufl. Leipzig 1881—85.
Marx, R., Geschichte des Erzstifts Trier. 1. Bd. Trier 1858.
Meichelbeck, s. S. 604 Historia Frisingensis.
Mélanges J. Havet. Paris 1895.
Merian, J. J., Geschichte der Bischöfe von Basel. Basel 1860.
Mogk, E., Mythologie, in Paul, H., Grundriß der germanischen Philologie. 1. Bd. Straßburg 1891. S. 982—1138.
Molinier, A., Les sources de l'histoire de France. 1. Bd. Paris 1901.
Moll, W., Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande. Deutsch bearbeitet von Th. P. Zuppcke. Leipzig 1895.
Mommsen, Th., Römische Geschichte. 5. Bd., 2. Aufl. Berlin 1885.
Mühlbacher, E., Deutsche Geschichte unter den Karolingern. Stuttg. 1896.
Müller, J. P., Bonifacius eene kerkhistorische studie. 2 Bde. Amsterdam 1869. 70.
Neugart, T., Episcopatus Constantiensis. 2 Teile. Freiburg 1803 u. 1862.
Nissl, A., Der Gerichtsstand des Clerus im fränk. Reich. Innsbruck 1886.
Nitzsch, K. W., Geschichte des deutschen Volkes, herausgegeben von G. Matthäi. 1. Bd. Leipzig 1883.
Nürnberger, A. J., Aus der litterar. Hinterlassenschaft des h. Bonifatius und d. h. Burchardus. Neiße 1888.
Nürnberger, A. J., Der Name Vynfreth-Bonifatius. Breslau 1897.
Obser, K., Wilfrid der Ältere, Bischof von York. Karlsruhe 1884.
Oelsner, L., Jahrbücher des fränkischen Reichs unter König Pippin. Leipzig 1871.

Palustre et Barbier de Montault, Le trésor de Trèves. Paris o. J.
Paret, F., Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Würzburg 1891.
Paul, H., s. Mogk.
Pauly, Realencyklopädie der klass. Altertumswissensch. Stuttgart 1842—66 Neue Bearb. v. G. Wissowa. Bd. I—V. 1894 ff.
Pfahler, G., St. Bonifacius und seine Zeit. Regensburg 1880.
Piper, F., Karls d. Gr. Kalendarium u. Ostertafel. Berlin 1858.
Potthast, A., Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiser durch die Geschichtswerke des europ. Mittelalters. 2 Bde. 2. Aufl. Berlin 1896.
Prou, La Gaule Mérovingienne. Paris o. J.
Quitzmann, A., Die älteste Geschichte der Baiern. Braunschweig 1876.
Ranke, E., Specimen codicis novi testamenti Fuldensis. Marburg 1860.
Ranke, E., Codex Fuldensis. Nov. test. lat. interpr. Hieron. Marburg 1868.
Ranke, L. v., Weltgeschichte. 4. und 5. Teil. Leipzig 1883 und 84.
Ratzinger, G., Forschungen z. Bayrisch. Geschichte. Kempten 1898.
Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. 1—13 3. Aufl. Leipzig 1896 ff. Bd. 11—18 2. Aufl. Leipzig 1877 ff. (P. RE.)
Reich, F. O., Über Audoens Lebensbeschreibung des h. Eligius. Halle 1872.
Remling, F. X., Geschichte der Bischöfe zu Speier. 2 Bde. Mainz 1852—54.
Rettberg, F. W., Kirchengeschichte Deutschlands. 2 Bde. Göttingen 1846 und 48.
Ribbeck, K., Die s.g. Divisio des fränkischen Kirchenguts. Berlin 1883.
Richter, H., Das weström. Reich. Berlin 1865.
Richthofen, K. v., Untersuchungen über friesiche Rechtsgeschichte 2. Teil. Berlin 1882.
Rietschel, S., Die Civitas auf deutschem Boden. Leipzig 1894.
Riezler, S., Geschichte Baierns. 1. Bd. Gotha 1878.
Roth, P., Geschichte des Benefizialwesens. Erlangen 1850.
Rothe, R., Geschichte der Predigt, hggb. v. A. Trümpelmann. Bremen 1881.
Sax, J., Versuch einer Gesch. d. Hochstifts u. d. Stadt Eichstätt. Nürnberg 1858.
Schannat, J. F., Historia episcopatus Wormatiensis. Frankfurt 1734.
Schepss, G., Die ältesten Evangelienhandschriften der Würzburger Universitätsbibliothek. Würzburg 1887.
Scherer, R. v., s. Buß, F. J. v.
Schmitz, H. J., Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. 2 Bde. Mainz 1883 u. 1898.
Schröder, R., Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. Leipzig 1889.
Schrödl, K., Passavia sacra. Passau 1879.
Schubert, H. v., Die Unterwerfung der Alamannen unter die Franken. Straßburg 1884.
Schultze, W., Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zu den Karolingern. 2. Bd. Stuttgart 1896.
Seebaß, O., Über Columbas von Luxeuil Klosterregel und Bußbuch. Dresden 1883.
Seeck, O., Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 1. Bd. Berlin 1895.
Seiters, J. Ch. A., Bonifacius, der Apostel der Deutschen. Mainz 1845.
Sepp, B., Vita s. Hrodberti primigenia. Regensburger Programm 1891.

Sepp, Chr., Bibliotheek van nederlandsche Kerkgeschiedschrijvers. Leiden 1886.
Sickel, Th., s. S. 604 Acta regum.
Sickel, Th., Monum. Germ. hist. Diplomatum imperii tom. I besprochen. Berlin 1873.
Sommerlad, Th., Die wirthschaftliche Thätigkeit der Kirche in Deutschland. 1. Bd. Leipzig 1900.
Stälin, Chr. F., Wirtembergische Geschichte. 1. Teil. Stuttgart 1841.
Stälin, P. F., Geschichte Württembergs. 1. Bd. Gotha 1882.
Steichele, A., Das Bistum Augsburg, historisch und statistisch beschrieben. Augsburg 1861 ff.
Stein, F., Geschichte Frankens. 1. Bd. Schweinfurt 1884.
Stutz, U., Die Eigenkirche als Element des m. a. germanisch. Kirchenrechts. Berlin 1895.
Stutz, U., Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens. 1. Bd. 1. Hälfte. Berlin 1895.
Stutz, U., Die Verwaltung und Nutzung des kirchlichen Vermögens. Berlin 1892.
Teuffel, W. S., Geschichte der römischen Literatur, bearbeitet von L. Schwabe. 5. Aufl. Leipzig 1886.
Thijm, P. P. M. A., Geschiedenis der Kerk in de Nederlanden. 1. Teil. Gravenhagen 1861. (Deutsche Ausgabe Münster 1867.)
Usener, Anecdoton Holderi. Bonn 1877.
Ussermann, A., Episcopatus Wirciburgensis. S. Blasien 1794.
Völter, D., Der Ursprung des Donatismus. Freiburg 1883.
Waitz, G., Deutsche Verfassungsgeschichte. 1. Bd. 3. Aufl. Kiel 1879.
Wasserschleben, H., Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851.
Wattenbach, W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 2 Bde. 6. Aufl. Berlin 1893 f.
Weiß, K. F., Die kirchlichen Exemtionen der Klöster. Basel 1893.
Werner, A., Bonifacius, der Apostel der Deutschen, und die Romanisierung von Mitteleuropa. Leipzig 1875.
Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. 2. Aufl. von J. Hergenröther und F. Kaulen. 10 Bde. Freiburg 1882—97.
Weyl, R., Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merowinger. Breslau 1888.
Wietersheim, E. v., Geschichte der Völkerwanderung. 2. Aufl. besorgt von F. Dahn. 2 Bde. Leipzig 1880 u. 81.
Wilmowsky, J. N. v., Der Dom zu Trier in seinen 3 Hauptperioden. Trier 1874.
Zell, C., Lioba und die frommen angelsächs. Frauen. Freiburg 1860.
Zettinger, J., Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis z. J. 800. Rom 1900.
Zeuß, K., Die Deutschen und die Nachbarstämme. München 1837.
Zeuß, K., Die Herkunft der Baiern von den Markomannen. München 1857
Zöckler, O., Askese und Mönchtum. 1. Bd. 2. Aufl. Frankfurt 1897.
Zschimmer, W., Salvianus, der Presbyter von Massilia. Halle 1875.

### b) Periodische Publikationen.

Abhandlungen der bayer. Akademie der Wissenschaften, historische Klasse.
Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophische und historische Klasse.
Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse.
Abhandlungen der königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse.
Annalen des Vereins für nassauische Altertumskunde und Geschichtsforschung. Wiesbaden.
Annales de l'académie de Belge.
Anzeigen, Göttinger Gelehrte.
Anzeiger für Schweizer Geschichte. Bern.
Archiv des historischen Vereins für Unterfranken. Würzburg.
Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz.
Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Wien. Seit d. 34. Bd. 1865 ist der Titel: Archiv für österreichische Geschichte. Wien.
Archiv, neues, der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hannover. (N. A.).
Archiv, oberbayerisches, für vaterländische Geschichte. München.
Bulletin et mémoire de la société nationale des antiquaires. Paris.
Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire. Brüssel.
Forschungen zur deutschen Geschichte.
Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin.
Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte. Metz.
Jahrbuch, historisches. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben v. Grauert. Münster.
Jahrbuch, Münchener historisches.
Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande. Bonn.
Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik. Jena.
Jahresbericht des historischen Vereins für Schwaben. Augsburg.
Katholik, Zeitschrift für kathol. Wissenschaft und kirchl. Leben. Mainz.
Literaturzeitung, theologische, Leipzig.
Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich.
Mitteilungen der Centralkommission zur Erforschung und Erhaltung der Kunst- und historischen Denkmale. Wien.
Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck.
Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. St. Gallen.
Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichtsforschung und Altertumskunde, herausgegeben v. R. Pick. Trier.
Pastor Bonus, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Praxis. Trier.
Quartalschrift, römische, für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Rom.
Quartalschrift, theologische. Tübingen.
Revue Bénédictine. Maredsous.
Revue des questions historiques. Paris.

Revue d'histoire ecclésiastique. Löwen.
Revue historique. Paris.
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
Sitzungsberichte der Akademie d. Wissenschaften zu München. Philosophisch-philologische und historische Klasse.
Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien. Philosophisch-historische Klasse.
Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cisterzienser-Orden. Raigern b. Brünn.
Verhandlungen des historischen Vereins von Oberpfalz und Regensburg.
Vierteljahrshefte, Württembergische, für Landesgeschichte. Stuttgart.
Zeitschrift, Archivalische. München.
Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur. Berlin.
Zeitschrift, Deutsche, für Geschichtswissenschaft. Freiburg. Seit 1898 ist der Titel: Historische Vierteljahrsschrift.
Zeitschrift für historische Theologie. Gotha.
Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha.
Zeitschrift für Kirchenrecht. Tübingen.
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. Leipzig.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Leipzig.
Zeitschrift, historische. München.
Zeitschrift, westdeutsche, für Geschichte und Kunst. Trier.

---

# Register.

A. = Abt. B. = Bischof. EB. = Erzbischof. G. = Graf. H. = Herzog. K. = König oder Kaiser. M. = Mönch. N. = Nonne. P. = Papst. Pr. = Priester.